

社會

問題

題

改

造

的

分

析

世界

叢書

反動書籍

愛爾白

王造時
趙廷為
陶孟和校
譯

商務印書館發行

C. A. Ellwood 著
趙王 廷造 爲時 譯

世界
叢書

社會

(改造的
分析)

商務印書館發行

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營墮於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原諒布下忱統祈垂督

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十一年五月初版
 民國廿二年三月印行
 國難後第一版

世界社會問題一冊

Social Problems

每冊定價大洋五角
 外埠酌加運費匯費

原著者 C. A. Ellwood

譯述者 王廷造 趙廷爲

校訂者 陶孟和

發行兼印刷者 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

目錄

第一章 社會問題緒論(1)

我們的文明的[√]問題——改造我們社會哲學的需要——社會問題的
定義——其科學的解決的可能——社會一致的性質——文明的定義——
——西方文明的現狀——革命的原因——一般的回復到野蠻的可能——
社會問題實際的心靈或精神性質——我們文明中的矛盾觀念和理想——
——社會悲觀主義之無根據但是需要社會改造………一至三六頁

第二章 近代社會問題中歷史的原素

風俗在社會發展上的職任——西方文明中希伯來風俗的影響——
希臘風俗的影響——羅馬風俗的影響——條頓民族風俗的影響——基
督教的影響——中世紀的試用綜合法——現代個人主義的興起——現

代科學的發展——工業革命與其結果——現代思想裏的批評運動——
現代人道主義的興起——十九世紀的失敗——美國社會狀況的特徵……

……三六至六九頁

第三章 社會問題之物質的和生物的元素

社會發展的物質條件——天然財源的保全——公衆衛生和公衆健康
的運動——遺傳在人類社會中的職任——現代的遺傳理論——優生
學是實行社會學的一個必要的部分——優生學的困難——現代社會需
要一個優生政策——優生法律的界限——公衆意見與個人理想的勢力
——優生的積極政策——合理的優生學之道德的價值……六九至一〇七頁

第四章 社會問題中的經濟元素

西方文明中的社會思想多半是經濟的——經濟宿命主義裏的真理
——需要一個比現在資本主義較好的工業制度——資本主義可反對的

幾點——資本主義剝削勞工——現在資本主義產生了不公平的財富分配——養成階級間和國家間的戰爭——養成貧人與富人的物質主義——脫離現在資本主義的罪惡的方法——課稅的科學改良是一個戰勝現在經濟制度不平等的方法——這種課稅的改良的反對點——這一種進步的經濟政策與社會主義的區別……一〇七至一四二頁

第五章 社會問題中的精神和理想元素

社會發展上觀念和理想的職任——社會進化的程度愈複雜理想元素愈有勢力——西方文明中消極的觀念和理想的發展——需要重新估量家庭生活的價值——需要重新估量政府的價值——需要重新估量宗教的價值——需要重新估量道德的價值——需要重新估量基督教的價值——西方文明中需要較好的道德教育和精神價值的改變……

一四二至一六六頁

第六章 社會問題中教育的元素

社會教育和政治教育的需要——『什麼智識是最有價值？』——社會教育能解放心智提高進步——課程表內社會研究的地位——社會教育是道德教育——社會教育與職業教育——社會教育與教員——美國需要一種國家的教育制度——社會教育與大學……………一六六至一八五頁

第七章 社會問題的解決

社會問題的解決是在人類智識和性質之範圍以內——表面機械之不是——片面政策之不是——革命方面之不是——個人性質的中心點——性質的三個根源和其發展之支配——罪犯問題和勞動問題的解決是證明解決社會問題的方法——所要求的個人性質的模範——孔德之社會問題的解決法——諾威柯的解決法——改變我們的習尚之需要——啓發和訓練社會領袖的實際重要……………一八五至二〇九頁

原序

這本書原來的宗旨，是以簡略分析社會問題爲基礎，提出進步的社會原理的概略，以爲歐戰後社會改造之用。此書是當戰爭開始後最初三個月內，在英國牛津大學作的，然因此次的戰爭延長，並且因此我們的文明又須從根本上改造，以免此種災禍之復至，此書似乎不得不有根本的修正。幸喜我所提出的原理是極普通的，所以祇要把我們所要注意的地方，改換一下，再把其他幾個地方，增潤一番，那就夠了。至於那些原理之能應用，仍舊不減於在一九一四年的時候。

此次戰爭所引起的問題最重要者爲改造我們的社會哲學，並且我們的文明不能再平平安安的建築在十九世紀思想之不足的基础上，這是很顯然的。此書的目的，在乎指出我們社會思想所必取的方針，使我們一方

面可以免却革命，他方面可以免却反動。換言之，此書的目的，是爲進步的社會改造（這與革命的或反動的社會改造是不同的）下一個科學的基礎。所以此書對於我們文化中之一切元素，都是力取建設的態度。

本書中所提及的社會學原理。與所下的結論，有批評性的讀者，必可於著者的其他著作（尤以社會心理學入門 Introduction to Social Psychology）爲最中，尋求其完全的科學證明。在這些書裏也可以找出些人名書名，贊成我所持的意見的。

愛爾烏德一九一九年六月米梭里大學

社會問題——改造的分析

第一章 社會問題緒論(一)

此次大戰爭使人人都知道我們的文明有若干根本的缺點，而且精神上制度上根本的改造很是必要。在戰爭開始之前一切階級都抱着安全的陋見，及淺近的樂觀，因此把留心於社會政治情形的學者所進之警告，或置若不聞，或加以非笑，如今這種陋見和樂觀都不再留存了。但是，惶恐及悲觀倒非常流行。人都以為我們的文明之不幸，不是跟着戰爭告終，却正在開始。但是假使我們的思想能夠相同，我們能夠彼此聯合，不至於分離，我們能夠共同一致的去作人生至要之事業，那末，我們非但能夠擔負因戰爭而產出的重責，並且可以建築一個十九世紀夢想不到的更有價值的文明。

並不是惶恐沒有根據。實在是今日世界的空氣好像瀰滿革命的精神。現在希望無資產階級革命可以整頓一切的人不獨在俄羅斯，即在各文明大國亦日見增。我們要想於此分裂的世界，重新樹起諧和好意的基礎，但是因為有權階級中的昏盲及利己心，和無權階級領袖的階級仇恨與狂妄急進主義，恐怕一切企圖都要歸於無效。

假使國內的，國際的戰爭要不斷的與這次大戰相接，假使社會上，國際上沒有比較的永久和平療治世界的傷創，減輕其負擔，那西洋文明的前途真是不堪了。我們目前不但有以武力造出來的政治上經濟上革命的危險，而且人類文化有回復從前狀態的可能性。人類文化好似每過一千五百年退化一次。留心文明之學者，即在大戰之前，往往指讀我們的文明和羅馬衰微時代的文明相似的地方。這個類似不必待科學詳加研究即能成立的。推翻古代羅馬文明(2)的勢力，如帝國主義，軍閥主義，商業主義，唯

物的生活標準，階級戰爭，個人主義，宗教上倫理上的存疑論 (Agnosticism)，輕視婚姻及家族制度等等，雖然不是統治今日歐美的文明，但也是正在得勢的時候，不過因着這次大戰爭稍有改善的徵兆罷了。

這樣看來，我們社會的及國際的情形仍然是禍在眉睫。打算免禍，祇有聰明的支配這個情形，但是支配的第一步就是明白以前的過失。從前沒有詳細研究過十九世紀文明的基礎的人見了此次大戰，都大驚恐；但是我們現在知道此次大戰不是偶然的事，並不是由於外交或其他原因，不過是五十年來我們的政治，商業，及倫理發展的自然結果。此次戰爭不過把我們文明基礎的若干腐點顯露出來罷了。我們總以為安全的社會可以建於一種唯我的，唯物的社會哲學之上。我們總想安頓的，諧和的秩序可以由自私，物質的滿足及強權等等可以產出。似乎沒有人想像到這層野

蠻的道德既容許於個人的生活也要活現到國家的生活的。

卽在今日，還有些人不曾看到那理論上及實際上操縱十九世紀的西洋文明之唯我的，唯物的帝國主義的學說，乃是這回大戰的主要原因，今日紛擾的大根源。他們想在純然客觀的生物上和經濟上的條件當中，尋一種更根本的原因。但是明眼的人定能看出生物的及經濟的條件，固然可以作爲刺戟，但文明的重要根基，時常在於個人之心的態度及所意識的價值。團體的動作爲他們的風俗道德(Mores)所限定，就是爲團體所樹立，團體所承認的社會標準所限定。這些社會標準時常基於往代傳授下來的價值。某種客觀的動因能產生戰爭與否，全靠著民族的風俗道德。假使風俗道德是好戰的，假使所信仰的是強權及團體利益的哲學，雖最平常的原因也許發生戰事；但在不好戰的風俗道德，這種結果決不會有的。(3)

凡是知道我們的文明是基於心的態度及意識的價值的必定亦知道以下三項：(一)十九世紀傳授下來的態度及價值實行起來，總是不妥當，(二)十九世紀實在不知道人類共同生活的原則，不知道社會問題，(三)十九世紀所以不能夠發展一種固定的文明，就爲了這個原故。那末，我們因爲戰爭強迫出來的改造，首先要重新去考查我們的社會理論了。因爲我們不祇是要一所大房子去住，還要一所好房子。

十九世紀固然也有許多有望的運動及觀念，這些運動及觀念仍然是我們社會遺產中最豐富的部分。但是自某方面看起來，十九世紀關於社會的見解異常的短視，狹隘，而且是靜止的。當時是在一個小世界裏爲適應去奮鬥。專制與民治，野蠻與文明，異教強權的人生觀與耶教博愛的人生觀，社會紛擾及反動的勢力與社會改造及進步的勢力，一切劇烈的奮鬥都已開端。十九世紀不能解決這個衝突，正因爲十九世紀社會智識和社

會價值不夠。我們文明中一切旁的衝突，顯然不過是這個大衝突的一部罷了。現在沒有人能夠預知這個衝突的結果的，但是至少大家可以知道他的存在，並且稍曉得雙方的勢力。我們不應當以為將來的結果是偶然的事實或必然的運命。國家與文明，依着歷史學家，社會學家看來，不會自然而然的滅亡的，他的衰微消沉，似乎是選擇錯誤，措置失宜的結果。這個特別是社會的俊秀分子在思想界上，活動上做領袖的錯誤失宜。新近一個英國著作家說，我們的文明是正在歧途。(4) 如此語而確，我們切不可以為最後所取的路徑是前定的。那是靠着今後個人所造就的社會智慧及性質決定的。換句話說，我們對於今日社會問題明敏的觀察，對於解決這些問題所必需的個人的及社會的性質，明敏的了解，到了什麼程度，我們支配文明之運命，也就到那個程度。

我們的世界因爲是由還不十分知道的勢力從舊的轉變出來的，所以直可當作一個新的世界。因人口之繁殖，知識之增加，種族與文化之交雜，國際相互的關係之加多，新的機械之發明及旁的工業上，政治上及宗教上新的發展，許多新問題已經來到我們面前了。但是這許多問題，雖在淺近的學者，也早已知道是互相倚賴的。我們漸漸的知道在各種社會的問題之下，還有所謂唯一社會問題。但是論到這個問題是什麼，言人人殊。理論家及實際改革家同樣的偏於一隅之見。在今日關於社會的著作內，很難找到一篇對於這問題有真正廣遠的見解之文字，即或於少數著作家中找出一二，也必是對於實際的社會政治領袖，沒有什麼顯然的影響的。

在許多方面看來，這回大戰使社會問題的本質曖昧，但在他方面看來，這回大戰也使他所關係的問題更加明瞭。我們因爲此次大戰，漸覺得社

會問題不能單由國家的見解解釋或了解。這回大戰，突然把國際團體的相互倚託及人道的共同生活顯示出來。文明世界對於德國團體所直認不諱的唯我主義大為驚駭。社會學上須以人道為單位的道理因此立刻顯明。我們現在知道團體的唯我主義，無論是在國家，在階級，或是在種族，恰如個人的唯我主義一樣可憎。而且只從生活的一方面取出若干特殊的原則，如生物的生存競爭之類，(5)視之過高，用以設想人類的問題，其危險尤其易見。我們現在才知道一切影響文明人的生活的要素，無論是物質的或非物質的，在觀察社會問題之時，須要加以注意。

我們文明的改造，顯然非補苴之計。改造須解決文明的全問題，今日社會問題的全部。改造的目的應該使社會生活中一切元素及要素有諧和的適應，庶幾不至於再有一種分離失和的世界。然而要做到這步田地，我們定要超出社會問題的狹的特殊見解，才可以的。因為危險的，片面

的社會改造，都是以這些見解爲基礎而主張的。(6)

如今且把當今流行的關於社會問題的特殊見解，略舉一二。有許多人的眼光，囿於國內階級的經濟關係，他們以爲近代社會問題，本質上，似乎是勞動問題。這個問題雖然不僅僅是雇者與被雇者間的適合，至多也不過是去尋求一種社會的秩序，以謀工作與享受間有相互滿足的關係。所以一般通行的見解，以爲社會問題，本質上，爲財富生產及分配滿足之問題。照此類思想家的意思，若是尋出生產及分配財富的正當方法，社會問題就可以解決的。

許多優生學者及女權論者主張真正的社會問題乃遺傳或兩姓關係的支配。他們以爲有了正當的生育或婦人得到完全的自由，就可以解決人類的主要問題。

經濟學者，優生學者，女權論者，都提出社會問題中更大的元素，所以應當歡迎的。但是我們漸漸知道今日的社會問題是同各時代的社會問題一樣，即是人與人相互關係的問題（？）這就是人類共同生活的問題，所以不能只限於經濟的，優生的，或其他片面的解釋。社會問題不是勞動問題，亦不是財富分配的問題，也不是富源與人口關係的問題，也不是支配遺傳性質的問題，也不是兩性關係和諧和適應的問題，這些問題都包括在內，而且還要多些。如社會問題確為人類共同生活的問題，他就與人類，人性一樣的廣大，不能單用一種要素說明。用一種要素說明，必至使問題本質曖昧，而且足可引起危險的，片面的解決。

但是這裏須要小心才好。觀察社會問題固然須有最大最廣的見解。但是我們不要以為這是出乎人類智力及科學能力之外的。我們反可以膽大的說，我們若取常識的世界觀，不為片面的哲學所蒙蔽，那已經積下來

的關於人類團體共同生活的智識，已經足以使有思想的人對於人類共同生活的問題（無論共同生活是關於二三個人或關於人類全體作深遠真實的觀察。我們不要以為社會生活既包含着那麼多的不同要素，就沒有所謂社會問題，不過是許多的問題罷了。沒有比社會問題（共同生活的問題）更真實的。各時代，各國，各個人，無論用如何淺薄的社會哲學，多少總要解決這個問題。然而如欲為人類全體來解決他，就須對於人類相互關係的勢力，有科學的了解，須要把一切有關係的要素，適當的配合。總之，就是須有科學的社會學。

如今先討論社會團體的性質，然後再靠着科學的分析，考察今日社會問題的本質。（8）社會的團體（Social Group）無論如何，必定是組成這團體的個人之相互動作之集合。但是如果社會團體要有一種統一，這些個人相互動作就須要有所規定，有所宰制，換言之，團體的各個分子之活動，須要多

少有定的相互適應。否則團體的共同動作，不能成爲一單位，他的活動亦就不能向着一一定的目的。科學上用類比解釋雖然危險，但是我們也可以把社會團體比一個機器。一個機器的統一全由各部分間諧和的適應得來的。如機械上的適應不十分完全，那機器就要生出磨力，就不能好好的工作，或竟全不能工作。社會的團體亦然，若是團體要統一的，合作的行動，個人分子的活動必定要有諧和的適應。但是社會的各部分不是死的，被動的物質，是活的，能感覺的，能思想的，個人單位。機器匠欲使用機器的各部，使運行諧和，只消懂得物理的原理就够了。但是社會的領袖，欲操縱團體的個人，就不能像這樣的容易。他一定要知道人性的各方面，若是他要社會運行諧和一定要知道心理的原理。換言之，他一定要知道關於個人相互活動的適應之要素。

社會各部的諧和適應之要素，顯然是非常之多。第一當然是外部物

費的條件。這個條件，一定要在各方面都適宜於人類生活常態的發展，否則社會不能好好運行，或至全不能運行。假定外部環境的條件是合宜的，許多內部的要素也當然須加以考慮。就中第一是個人生物的構造，及其構造所發生之衝動及本能。假使這些要素不宜於個人活動之適應，我們就難希望高度的社會統一。遺傳定要適宜，否則我們的社會不能好好運行了。遺傳之外實際上更重要的，就是團體中個人得來的習慣。這些習慣定要相似，假使相異也定必諧和的配合，否則我們就沒有社會的統一。習慣於社會秩序之維持，關係甚大，假使團體要保存他的統一，須要把影響習慣之外部的境遇嚴加支配。但如所得的社會統一，不是僅僅為獸類的統一，則純粹主觀的元素，也須注意。因為凡是意識的人類團體，能否維持他的統一，都是以各個人相互間的心的態度為取決之主要要素。例如團體的感情，情操，觀念，信仰，及意見之類皆是。不特這些東西定要在某種限

度之內互相類似，而且團體分子要多少覺悟這種類似性，他們要發展相互的同情及了解。相互的同情及了解更發生信任及相互的信托，這樣，團體分子纔可以聯絡的更加密切。

若是人類的社會有諧和一致的運行，以上所述的都是必要。這些事實足可證明人類團體的統一實在是一種心理的或精神的事件。除去心理的元素，我們立刻就沒有社會。心理的元素雖然僅僅為完成生活適應的一種工具，却是顯然的文明人的社會生活絕對主要的元素。我們從下文就要看出社會生活中心理的或精神的元素，不是全從周圍的環境生出來的，他有他的歷史的。這些社會統一的簡單原則，直可應用到一切的人類團體，自最簡單的社會以至於大同的團體。

但是文明是由什麼製成的呢？社會進化直等到於本能習慣及感情之

外，更有社會所承認的價值及諧和一致的理想，才算達到文明的水平線。文明就是將關於戰勝自然界及共同生活的知識，信仰，觀念及價值等發見，散布，並傳遞後代。這個大半是用觀念及價值的主體環境來代替物質的客體環境。文化的進化祇有藉着這個主體環境的繼續，就是祇有藉着觀念及社會價值的繼續才可以的。換言之，文明在根本上就是創造並且傳遞。人所以規定行為的社會價值。所以文明在本質上是心理的事件，不能以物質環境的變化估計。人類社會既然自最初就是心理的，故祇有達到他的高等發達的時候，心理的元素才變成這樣的有勢力，這個社會才可叫做精神的社會。到了後來，團體內各分子的信仰及理想之類似比較衝動，習慣及感情之類似衝動，習慣及感情乃團體生活本來的基礎，更爲重要。換一句話說，文明人假使沒有互相承認的價值的標準用以估計或規定行爲，便不能有諧和一致的共同生活。他們如欲成就一個文明的社會

秩序，不特要有發自同樣的衝動，習慣，情緒及感情之相似，而且要有一般所承認的人生觀念及理想。一個文明的社會秩序一定以一種理想的價值為基礎，而這個理想的價值至少在民治的社會裏要為人民的大半所承認。

現在我們觀察西洋社會各分子間的根本信仰及理想，雖然不能說是成爲不可救藥的衝突，至少也有絕對的差異。今日西方的文明所以衝突破碎的緣故，正是因爲今日的價值顛倒混淆。對於往代生活的舊理想已經失了信仰，而用以建築社會新秩序的新理想，還沒有出來。(9) 自家族以至於國家，沒有一種制度不是受嚴酷的批評或分崩解紐的。試用家族制度作一個例證，西洋文明迄於最近所認爲家族理想的永久一夫一妻制，不爲一般所承認了。現在有一班人主張雙方同意之離婚，自由戀愛，多婚制度，甚而至於亂交。西洋文明中持這種見解的人非常之多，我們坐視不理

會，而且有更多數的人雖不願把這種理論當作他們的標準，却已將這種理論施諸事實。換言之，今日許多對於家庭的批評，不是建設的，是無政府的，絕對破壞的，而且實際上確證明是這樣。

如果我們再從戰前的文學，考求我們文明的內部情形，則人生觀念的絕對不能一致，尤其顯而易見。戰前文學的大部分不僅拋棄耶教倫理的標準，而且拋棄一切人道主義的標準。稱揚個人，以個人爲目的，以人的自身爲法律，而且時常把自然衝動及嗜慾的滿足，當作人生至高之善。誹笑服務及爲服務而犧牲自己的理想，甚至誹笑社會義務的觀念，個人及個人的感情變作他的最高的價值。對於家族，對於一般社會關係的道德這樣的嘲笑耶教成訓的，不獨是少數的小著作家，還有幾位是在文學界赫赫有名的。那末，稍知近代文學的人，都可了然於道德理想的衰落了。

大戰前二三十年間，未開化的 (Barbarian) 人所持有的標準態度及價

值很有再現於西洋文明的徵兆；要證明這一層，證據尤多。不僅從當時的文學美術，特別從當時的政治商業及人生觀，我們都可以看出來的。強權及武力，爲人所稱頌。成功變爲惟一承認的標準。西洋文明的各團體漸漸分離，互相仇視，漸漸的一切都要歸武力解決。和解及好意視爲軟弱，祇有唯我主義相平衡的時候，就是祇有強權，軍備，自利，相平衡的時候，得有和平「大棒」的學說很流行。強權政治視爲惟一可行的政治。尤甚者在一種以自利爲本的經濟制度之下，劫掠的商業漸爲人所贊許，而且勾引政府，企圖壟斷全世界的商場。照這樣的發展看來，西洋文明實在要復歸於野蠻的狀態，因爲高等文明之根基在相互的好意，了解，及互助，實與智識的增加一樣的重要；而一切發展全與這些根基相背棄。因爲這個原故，所以引出不安穩的社會的及國際的秩序。

所有這些趨勢，在文明國中各處都多少通行，但是在獨裁的軍閥的德

國，成熟更早。素以社會的理想主義及虔信耶教著名一時的德國民族，漸漸的全都崇拜軍閥主義，麥其威里（Machiavellian）政策，物質勢力，及商業上的成功，竄入迷途。（11）柏赫地（Bernhardi）（12）說『耶教道德是屬於人的，他的性質不能為政治的。』他這句話不過是將六十年來德國政治教授所承認的話重說一遍。（13）德國民族自尼采以來，漸漸相信『強權即是最高的公理』之語，原是不足奇的。

但是這些趨向，在德國不過是較為成熟罷了。即在其他西洋文明國家，麥其威里政策，劫掠的商業，及強權的人生觀，證據也是不少。實際上，德國不過為西洋文明回復到野蠻狀態的一般例證。試看這回大戰，信耶教的國家與野蠻相去幾何。戰爭中最足痛心之事，並非是生命及財產之毀滅，（這個已經駭人聽聞了）乃是交戰國相互的仇恨，這種野蠻的仇恨，自十六世紀宗教戰爭以來，從未會有的。戰爭終了之後，這種仇恨又時時發現於

國內階級之間，就這個事實，足以證明了解及好意的根基之薄弱。好意一日缺乏，這個世界必一日不安，這是顯而易見的。現在懷疑及仇恨的空氣，已彌布有世界各階級，各種族，雖在智者，也不能料想和平能有怎麼樣的永久的。

方今進步有兩途：一方面就是基於權力的社會理想，一方面就是基於好意及理性的社會理想。如欲重新建立我們的文明，我們須知道應取何種理想。我們須要對於根本的社會價值及理想有同意。即如處境最幸的美國人民至少在大戰之前，對於根本的社會理想，都全不一致。大戰初開時，美國社會學月刊(14)徵求美國領袖人物對於『何為美國主義』(What is Americanism?)的意見。其結果顯出美國人對於指導將來文明的理想，缺乏共同心理。月刊總編輯史麻耳教授(Prof. Small)說這些意見中可見之價值，我們應該注意的，就是美國人心理之混雜。當戰爭孔急之時，所要

求的行動統一，暫時雖然多少矯正美國人混雜的心理。戰爭期中，更講了許多民治的議論，但是美國人究竟對於政府，產業，家族，教育及道德的理想，諸大問題，能否意見一致，尙無證據來證明。

現在很可以引費來洛 (Ferro) 的意見，他是研究古典時代而且極留心於現今社會情形的學者。他說『我們帶着一切野蠻 (Paganism) 的不利及危險，望着野蠻一步一步的走回去。』然而西洋文明中人生理想的混亂與野蠻的趨向，祇在近數年才現出勢力。這不必是社會的退化，也許祇是一時的社會墮落。但是這個使我們的時代，因為種種原因（這些原因下文可見）特別的危險，而社會改造的問題，不僅是幾種表面上政治的經濟的改革。

但是這些話也不能即作爲悲觀的結論。以上所說祇是些事實。這些事實當然是危險的社會紛擾之徵兆，但是這樣的紛擾，也許是現在西洋

文明過渡時代有深遠的社會改革的常態的附屬物。(15) 今日流行於西洋各國階級的消極的社會觀念，當然不能視作社會常態的表象。他們不過顯出真正的危險。但是我們所主張的，就是由一種社會秩序改到他種社會秩序之時，關於支配人生的理想及觀念之紛亂，一定要預料到的。欲社會改變生活的方法而不使有混亂，是不可能的，恰如個人改變生活，也一定要發生混亂的。(16) 如今不得不作的變化甚大，所以混亂的機會也更加多。社會的制度如能保持一種高度的變更性，按着改變的狀況，聰明的改變制度，大抵決不致有制度或社會秩序顛覆之事。換言之，決不致有社會革命，祇有緩漸的社會進化罷了。可惜社會的治者階級不常保存制度上理想的變更性及柔軟性。因短視及自利，他們打算阻滯社會常態的變化，文明社會的困難，大半都是由此而起。危險的急進主義因為反抗治者階級的保守性，挾着社會消極的破壞的觀念。他們用這些破壞的觀念為攻擊

現存的社會制度之武器。對於現存的秩序之反抗，漸漸彌布於一切感於現存制度的不利之階級，復因同情，又得許多的響應。治者階級如不退讓，階級之間，便要發生血肉的衝突，這就是革命。

假使社會進化的途徑被阻塞，那進步之潮流雖一時為個人的短視及利己心所窒礙，遲早要破開此人為的堤防的。大抵還要用最不幸的暴動手段，留下社會的糜亂及滅亡。這是我們的社會革命之理論的本質。(17)

這個理論足以解釋自法國革命以至於近來俄羅斯及墨西哥革命一般社會禍患的事實。

我們從這裏看出一件關於社會的特殊事實。社會與其他機器不同，不讓人家放在旁邊的。無論他的各部藉着良好社會制度(例如一般承認的社會政策之統合勢力使相互的適應，怎麼樣的美滿，但是各部分決不能永久在這個程度上相適應的。因為生活的條件，時時變遷，行之於昨日的

社會秩序的不能行之於今日。至於社會的組織，「時間使古代之善變爲奇怪」這句話，是十分的確切。所以文明社會必定在繼續不斷的適應的程序之中。進步是文明社會所以存在的真正理由，各社會中的治者階級，欲實行固定靜止的政策，定必生出禍亂來。避免社會革命惟一的法則，土爾格 (Turgeot) 曾說過的，即是爲相當的，及時的改革。治者階級保存不能運行的社會秩序，即是發生革命一定不易的途徑。現在美國產業上，法律上，及政府中有力的人適應力及社會責任的見識，這樣的缺乏，從此看來，可見今日美國社會前途之危險。

假使人生理想的混亂在社會過渡的時候既爲常事，(18)假使純然消極的或破壞的急進主義之發展，又是治者階級過於保守的自然反動，那麼，危險究在那裏呢？這個危險就是在於社會過於混亂，過於破裂。歷史上或

社會學上都沒有繼續進步的進化之保證。假如制度推翻了，究竟能否以更相宜或更高等的制度來代替，還沒有保證。但是回復到低等的社會秩序及文明之危險，倒時常有的。消極的，破裂的，理論起初用來當作攻擊若干現存制度的武器，但是不久就要不能適用。而黨派的狂熱，反認做滿足的學說。這個結果，可以在革命時期無政府的趨勢看出，也可以於社會紛亂不已之際，終至強有力者應用專制手段，以維持秩序時看出。

上文說過文明的本質，全在於推廣及保存理想的社會價值。我們知道文明本來是一件易於破碎的，文明社會歷代傳來之價值，特以關於高等的制度及關係的價值，常可於一時間顛覆。哈蒲浩 (Hobhouse) 說『成訓 (19) 如被破壞，這種族便要在成訓未成立之前，重新出發』(20)換一句話說，因為文明的成訓，不能一時都破壞，高等文明完全推翻，也或者要有數世紀之久，但是文明社會欲回復到野蠻狀態，究竟是很容易的。(21) 高等社會之

價值，即在社會和平的時候，也可以因為唯物主義及個人主義推翻，社會義務心及社會責任心自能夠漸漸衰微。但是在國際戰爭國內革命之時期，因為民族間的衝突，社會破裂之程序及野蠻的回復之程序，增加無限的速率。因為在這樣的衝突的時候，人的獸類本能大受刺激，易於得到勢力。至於消極的社會學說，反漸變為黨派的招牌，不能為社會秩序之根基。這樣的衝突，如果長久的延下去，我們的損失就不可收拾了。

應用這些事實於現在流行的學說是不難看出的，那個學說就是由革命中求社會進步，恰如生物的劇變中有進化。從前社會的進步確曾有由革命得來的，但也常是有可怕的社會代價。階級間的血戰不能不摧殘社會，毀壞社會的。如法國革命，美國南北戰爭之衝突，雖因我們的文明之復原力得以療治傷創，但是這樣的進步的方法，實在代價太大，文明民族所受不了的。如果社會的科學不能指示一種更好的進步法則，那就是最沒有

用處的科學了。因為社會變化不特要有正當的目的，而且要有正當的方法，否則我們的方法，便要使我們的目的無效。革命的方法加倍的易於破壞我們的目的，故在社會變化之中為所不取。自一方面說來，因為革命常引起血肉的衝突，使文明中良好的成訓，受不可救治的損傷；自他方面說來，因為習慣的相沿，革命易於引起反動。

關於社會及社會變化的性質，我們所說的，已足顯出近代社會問題的、心理的或精神的本質。社會問題本來就是關於人類共同生活的價值、理想、及意見之問題。實際上，這個道理除了少數的定命論者、機械論者之外，是大家所公認的。例如實際的社會主義者及優生學者，要糾正關於人類生活的價值，恰與古代的道德學者、神學者一樣。二者重要的不同之點，就是有些社會主義者、優生學者，以為如果將關於經濟的、生物的狀況的價值

糾正，其他一切價值也自然可以糾正的。社會主義者以爲人的工作的狀況最是最重要的，如將這些狀況支配正當，閑暇與娛樂自然不必受支配。優生學者以爲遺傳的性質最是最重要的，如這些性質受了正當的宰制，即可不必注意於環境的影響。今日許多解決社會問題的計畫，都是片面的。但是實際上各方都贊成。於改革社會之先，須先影響人民大部分的意見及信仰。

但是說今日之社會問題，實質上是精神的問題，並非否認非精神的要素之存在。人的社會生活與個人的性格一樣，有兩方面的發展。一方面是人生物質的條件，一方面是生命的精神的制裁，由價值觀念及理想代表。凡是研究過今日社會情形的人，決沒有否認人生之物質的條件，特以經濟的條件在我們文明上之重要的。近來又因爲優生學者，社會改良家的運動，我們漸理會物質的條件中生物的元素之重要。但是既使承認人生

物質的條件之重要，而解決這些條件所表出之問題，尤須先以觀念，理想，及價值，對於物質的條件的關係，加以考慮。換言之，我們須擴張觀念，理想，及價值，總能包容物質的條件，且與以相當的認識。

上文說社會問題本來是精神的問題，但是解決這個問題，又不能單靠着智慧程序，不能單靠着科學。不過社會問題內心理的元素勢力極大，獨立不倚，超出其他元素之上。換一句話說，我們的文明之觀念及理想，自有其歷史，不能單從物質的條件之研究求了解。且社會的情形，不特是物質方面的繼續，即精神方面，亦是繼續的。近代社會問題之發生，一方面因為我們文明中不能調和的成訓及理想之衝突，一方面因為我們的理想及觀念對於現生的生活條件缺乏適應。我們觀察社會問題，無論是以治者階級的盲目為立足點，或是以無權階級的仇恨惡毒為立足點，無論我們注意於家族的衰微，或注意於種族的墮落，無論我們講個人間或是國際的衝

突，總之，各方面都是混亂的，不完全的，及矛盾的人生觀念及理想。人與人的關係全不諧和，階級間及國際間又時相衝突，近代文明又全是分崩離析，這都是由於社會觀念及價值不足，矛盾，及偏蔽。

十九世紀種下了培養了世界戰爭及世界革命的種子。現今是正在認識西洋文明的基礎的弱點的時候。因為要使這基礎上的構造不致完全傾倒，必須除去弱點。我們曾擬在不完滿的，消極的社會觀念及價值之上，建立一種優美的，複雜的，社會的構造。例如十九世紀的唯物主義，個人主義，誇大的國家主義，帝國主義，階級的唯我主義，等等，二十世紀也顯然用這些主義作實際的指導。這些學說是消極的唯物主義，根本上否認精神的價值（祇有精神的價值才可使文明成立）個人主義否認共同生活（社會責任心，義務心，靠這個才成立）誇大的國家的主義或國家的唯我主義否認人

類的共同生活及國家對於人類無盡的責任。擾亂和平的帝國主義的野心，遂從這樣的國家唯我主義直接發生，階級的唯我主義顯然不過同樣的在小團體的生活上表現罷了。然而這些消極的，破壞的學說深入於我們的文明之構造之內，致令智識的及優秀階級常有極力為這些學說辯護的。這樣的文明，有了這樣消極的，片面的及矛盾的理想及觀念之環境，所以產生出這樣許多的乖僻的，消極的人物來，如無政府主義者，布爾札維克主義者，美國世界產業勞動者（I. W. W.）及其他用暴力解決社會問題者，原不足為奇的。我們的文明顯然是在他本身內產生一班不顧更高的價值之野蠻人，這些野蠻人是惟一可畏之大敵，因為西洋的文明，並沒有外敵之禍患。如果將來有推倒西洋文明之屏壁的，決不是非洲亞洲的野蠻，乃是本社會的野蠻人。人類進步之途，直至今日才到一個前途清楚的地方。但是還沒有達到進步之正途，同輩中的大敵就阻其進行了。

但是這處境不足喚起悲觀，祇使人對於真正的危險及困難，警悟辨別，使社會領袖對於一切要素有廣大的見解。西洋的文明須有一種社會的及精神的大覺悟，他的空氣須要完全變化。人與人經濟的及其他生活關係之間，須立定正義的基礎，國際之間須成立和平的成訓。最後，個人性格之源泉須要加以制裁，庶幾乎文明之中，可以除去游手好閒之人，倚賴者，及阻撓進步之大敵。若是解決社會問題全靠著制裁個人的性格，多數人必以為這問題不易解決，但是我們要知道這是錯的。對付社會問題最困難的現象，全在於聰明的社會領袖指導。

這樣看來，我們今日社會的處境，非但不引人失望，而且使我們努力。因為社會的自決主義，並非書齋中哲學家的夢想。社會自決主義是根本於社會學真理上的計畫，也是經驗上彰明的事實。人類社會，不過纔入於進化的自我意識的方面。社會了解自己的境遇，才能够支配他自己的命

運。我們現在的問題，就是能否棄去從來敷衍的政策，得到操縱我們社會存在的條件之主權。然在得到操縱權之前，社會領袖第一要對於文明的各要素的勢力有一種科學的了解。以下五章，就是解釋各主要要素的勢力。

(1) 本章中數部分是一九一四年十一月初十日在倫敦社會學會的演說，論『社會問題與今日戰爭之關係』後於一九一五年正月同時登於社會學評論及美國社會學月刊。

(2) 參考 Ferrero 的古代羅馬及現代美國第二編第四章。

(3) 參考著者『大戰及社會進化』一文（見 *America and the New Era*, ed. by E. M. Friedman）。

(4) 見 Figgis, *Civilization at the Cross Roads*。

(5) 參考柏赫地氏所著的德國與下次戰爭 (*Germany and the Next*)

War)一書爲此種專固說的例證。

(6) 參看古萊氏社會程序 (Coolley's Social Process) 第五章。

(7) 這自然包括影響人與人之間的關係之物質環境及主體元素。讀以下數章。

(8) 關於社會統一的本質之更詳細的，更科學的分析，請讀著者社會心理學概論第四及第五二章。

(9) 參看山太楊諾的 The Winds of Doctrine 中所論現代知識的性情 (The Intellectual Temper of the Age) 一章。這本書對於近代許多根本信仰仍然趨於分裂之一途作一種良好的例證。

(10) 未開化在文明發展上在野蠻及真正文明之間，他的特徵就是強權的政治。戰爭及劫掠是未開化的主要性，由戰爭及劫掠乃發生奴隸，專制，固定的社會階級及多夫多妻的制度等等。這些制度的

大部分在文明初期還存在，有幾種我們不過是才在汰除。

(11) 參考伊利教授所著世界戰爭及德謨克拉西社會中之領袖一書中之第二第三兩章所敘述德國的衰落。

(12) 見德國及下次戰爭第二十九頁。

(13) 見 Treitschke, *Politics*。或讀 Rumelin's *Reden und Ansätze* (第一卷，一四四—一七一頁)。

(14) 見美國社會學月刊第二十卷四三三至四八六頁一九一五年正月。

(15) 參考著者心理方面的社會學一七三及一七八頁。

(16) 參考同書一七三頁。

(17) 參考著者社會心理學第三章內詳細的說明。

(18) 參考心理方面的社會學一七三，一七四，一七六，一七七諸頁。

(19) 社會學上所謂成訓 (Tradition) 包括一切自古傳授下來的智識，信仰，觀念，標準，及價值而言。成訓對個人的影響有有意識的也有無意識的。

(20) 見社會進化及政治理論第三十九頁。

(21) 高等文明比低等文明更易有退步的活動。因為高等文明的構造更易於受摧殘，這是很可主張的。況且戰爭已變成這樣的可畏，影響到這樣多的國家，所以西洋各國的戰爭如果延長下去，結果也許要把文明回復到數世紀之前。所以我們不應以為近代文明比較古代文明更安穩。

(22) 見 Ross, Foundations of Sociology 1130頁。

第二章 近代社會問題中歷史的原素

成訓在人類社會的發展上占重要的位置。一時代的知識，觀念，及價

值，傳遞於下一代，使得社會生活有精神方面的繼續。(23)這些知識，觀念，及價值，組成發展個人的社會環境之大部分，支配個人之社會的發展。這樣看來，凡是社會的處境，都有成訓在內。經濟宿命論者雖否認成訓之重要，但是人類社會中精神的元素，也自有其歷史。這個歷史非常重要，凡關於現在社會生活的問題，若離開社會成訓的根基，便不能了解。因為這個原故，所以歷史成爲社會科學的主要方法之一。我們若不知道製成文明的觀念及理想之歷史，即不能對於今日的社會問題有科學的了解。我們不必將問題中成訓的元素，瑣碎分析，推至人類有史之初，因為這並非是我們的目的。欲推求凡事最初之淵源，當然在文化人類學及原始歷史的範圍之內。例如欲證明人類漸進於高等文化時期之時，帶了許多未開化及野蠻時代之成訓，並不困難。總而言之，文明還是很幼稚的。即以物質的生活而論，人類不過昨日才離開石器時代。至於精神的生活，我們還未離開

石器時代呢。換言之，就是未開化及野蠻之社會的及道德的成訓，仍然是留存於今日。這些成訓不獨爲今日社會上不和及禍患之源，而且得了人類的獸性的本能之助，要永遠使人返於野蠻之狀態。如欲建築一種真正之文明，我們必定要汰除殘存於今日之野蠻的道德風俗，因爲野蠻的道德風俗，一日爲人所崇奉，爭權奪利之事，也就永遠離析我們的世界。

但是社會問題的這一方面我們不欲於此時討論。本章之目的在於分析西洋文明最近之淵源，尋求最近祖先之所貢獻及其所發生之新的勢力。

第一，我們要記住西洋文明是雜生的，是由發自許多淵源的元素參合而成的。人人常說西洋文明是希臘羅馬的文明之繼續，這確是不錯。此外尚有兩種古代民族之文化，對於我們的文化，也有極大的影響。這兩種

民族就是希伯來人及古代條頓族。我們從希伯來人得到與社會的理想最有關係之人生哲學及宗教。今日西洋的文明，至少在名義上，仍然把希伯來的道德及宗教認作他的標準。但是現在各階級的人民就要連這種名義上的標準都要捨棄的。

研究文化之學者對於希伯來的倫理及宗教之無論做如何感想，但是他對於希伯來的倫理的及宗教的觀念，戰勝西洋，必定認為歷史上最稀有的現象。西洋的社會承受了猶太人的上帝，並不是因為猶太人在古代占有物質的或精神的優勝勢力。猶太人是一種軟弱的，爲人鄙視的民族，是人所共知的。歷史學家及社會哲學家解釋猶太人的宗教及倫理的觀念之流傳，以爲這些觀念與希臘文明接觸以後，雖未完全變化，至少也大加修改，所以耶教爲西洋社會所承受的原故，實以其希臘的元素。這個問題我們姑且不論，但是近代學者攷究耶穌的教訓，沒有不包函在猶太哲人 (Pro-

phets) 的教訓裏的。(24) 卽耶穌自己，也直認這個事實。耶穌的事業實在是結束他們的事業。我們如把耶穌教與教會中初代的獨斷論，嚴加辯別，耶教對猶太教的關係，直與花與蕊之關係無異。(25) 希臘羅馬的社會雖然曾供給適當的環境條件以利其發展，但是我們分析耶教的教訓，看出他已經與猶太的特殊主義斷了關係，但是他的中心，仍然是猶太的。這樣看來，西洋社會因為承受耶教，在名義上，也就承受了希伯來的宗教及倫理。

關於猶太觀念之流傳，似乎祇有一種合理的解釋，這就是古代猶太人在倫理上及宗教上超軼的天才。(26) 一個著作家曾經說過，『世界上其他國家正在酣醉的時候，祇有他們是醒的。』因為他們的倫理的，宗教的概念有固有的真誠，並且有社會的應用，所以曾戰勝了西洋社會。承認希伯來人在倫理上及宗教上的優勝，與承認希臘人在美術方面的優勝一樣，有理。倫理與宗教實比美術與人生及行爲的關係還要密切。他們的價值

更有重要關係於日常社會的生活。他們對於社會的生存及發展，既如此必要，所以倫理的及宗教的概念，比科學的或美術的觀念，應該在最先即得到一種高等的發展，乃是當然的。

這種倫理的及宗教的概念之高等發展，何以不發現於其他古代民族，而獨發現於猶太，我們如果考察他們的社會生活，即不難知其原因了。猶太人初現於歷史之時，大抵已經過西密族 (Semites) 千年的文明。(27) 他們亦許是鑒於西密族祖先的謬誤，而得着些進益，這是猶太的著作者時常說過的。他們發展了一種簡單的鄉村生活，以父權的家族制度為社會的單位。許多著作家都從勒昂 (Renan) 的學說，以為猶太的一神教，是由於他們的地理的環境，然而這個理論是悖謬的。我們考察他們的社會組織，特別是家族的位置，他們的倫理的及宗教的概念之由來，就不難立見。(28) 他們一切宗教的及倫理的概念，都是基於家族制度。實際上，不過將關於家

族生活的價值化爲理想的，更擴張引申罷了。他們以上帝爲父，以人爲其子，因此人即互爲兄弟。以後的哲人的話都取自家庭的及社會的生活。總之，古代猶太人因爲社會生活，特以其家族生活，有高超之統一諧和，所以纔產出高超的倫理及宗教之觀念。結果，他們的倫理及宗教，最初頗囿於國家之見解，實則都是社會的。他們以爲道德的理想不應該看作主觀的及個人的，應該把他看作一種理想的社會團體之諧和，特如擴大的家族之愛與服務。這些概念經以後哲人及耶穌之擴充，遂變成廣義的社會的，即是人道的。(29)當此之時，希臘羅馬的社會發展，已預備承受這種觀念及理想，所以易爲西洋社會所採用。

如從稍異的立足點觀察，猶太的倫理特殊的功績，就是把宗教與道德合爲一起，兩者都基於一種家族生活的價值之理想。這個事實，對於社會的生活，與以一種更深的意義；對於道德及宗教，也是如此。最初所得的道

德概念，當然是淺薄狹隘的，但是漸漸的經希伯來歷史的過程，變為更加精神的，最後在哲人及耶教之中，漸趨於普遍。希臘之宗教，幾乎是不屬於道德的（Unmoral）。甚至於他們的倫理學的領袖，如梭格拉底及柏拉圖不能藉着希臘的宗教，增進理想的社會倫理。他們以為欲謀道德的進步，倫理與宗教絕對的要分離。但是後來希臘無宗教的倫理，全不發生良好效果；祇在極少限度之內，或極卑狀態之下，稍為通行。如此猶太的倫理，集合神的及道德的觀念，治道德與宗教的情緒於一爐，使兩者皆以社會生活為基礎，所以在古代學派之中，獨適於生存，散布於西洋之文明。但是也是因為柏拉圖及斯多亞的學說易於流傳。

我們的宗教的及倫理的標準既得猶太人，那末，對於西洋文明最重要的貢獻，一定不能推希臘人而當推希伯來人了。因為我們曾經說過，宗教及倫理，包函社會生活的理想及價值關係最為密切，所以為傳授文明的

主要物。然而希伯來的宗教及倫理，推行起來，不是有獨占的勢力的，希伯來的文明所入的社會，有許多衝突的成訓，及許多全，然與其文明的原理不合的實際。所以希伯來的文明，在今日西洋文明之中，僅僅貢獻一種但是一種重要的元素。西洋文明中其他元素，最初即幾欲吞併猶太的倫理的及宗教的成訓。

希臘人對於西洋文明，固然不能算是有最重要的貢獻，然而我們不能不承認希臘成訓在許多方面有大影響。他們在人類活動的兩方面，美術的及哲學的，適如希伯來人在宗教及倫理上一樣，建立今日社會的標準。希臘人的美術的天才，尤當推崇。他們的美術不特在古代民族之中，最有勢力，他們的美術的見解，又統治他們的人生。希臘人人生理想的強點及弱點就在這裏。一切事務他們都以美的觀念來看，他們的宗教就是美的宗教，他們的倫理也有同樣的性質。總而言之，他們生命的理想，就是美術

家的生活。

因此希臘的倫理，性質上，為主觀的及個人的。(30)他們最好的倫理之思想，當然是社會的。例如柏拉圖理想國中所發揮正義的觀念。但是柏亞圖，阿里斯多德，及後來的斯多亞派的倫理的理想，只能及於少數。詭辯派及伊壁魯派雖實能發表希臘的人生觀，實質上乃鼓吹個人的倫理之理想。他們主張一種自己實現的倫理。或以自己發展為人的鵠的，或以個人幸福為最高之善，皆把開明的自利心 (Enlightened self-interest) 看作文生的指導。故倫理上個人的及主觀的標準，啟源於希臘，而希臘倫理的成訓影響及於我們，遂至全然尊崇自己的發育 (Self-culture) 及人生幸福的理想。關於這些理想，在希臘社會中如何發生，歷史上有詳細的記載。希臘文明幾乎自最初就腐敗，到了後來，其文明的幾方面日趨卑下，出人意料之外。(31)

但是希臘倫理的理想，對於今日社會，有深遠的影響。這個，一部分是由於古典文化被採用爲大學校的高等教育之基礎的緣故，但大半是因為近世哲學，時常溯源於希臘哲學以求感動及指導。現代倫理，在成訓上及哲學的一部，近世的哲學，又基於希臘的哲學。故有教育的階級，時常服從希臘的人生觀，與服從希伯來耶教的人生觀一樣，實在是不足爲奇的。但是今日社會中大部分人民，所以採取希臘羅馬的人生觀，而不採用希伯來耶教的人生觀的原因，或者是由於成訓的影響及文化階級中許多人的榜樣小，而由於人類固有的天性及近世生活切要條件大。

自然界及人類社會之科學的研究，也是開端於希臘人，我們不應忘記的。爲思辯的思想及科學的搜求之發展所必需之智慧的自由，在希臘社會，始有大大的實現。那末，哲學科學的成訓，在西洋文明上，當然是希臘人所立的。凡是研究成訓的發展的，永久向希臘人要求新的感動。他們的。

美術，雖然比他們的科學及哲學發展更高，但是哲學科學的成訓也許是希臘對於西洋文明最大的貢獻。

這樣看來，我們的美術的及智慧的成訓，都是得諸希臘人。因為這個緣故，我們的倫理及社會生活受希臘的影響也不少。此外尚有一種古民族，給與我們政治及法律的成訓。這個民族就是羅馬人，他們因為戰勝各處，不能不發展從來所未有的政府及法律的組織。羅馬人本是黷武好戰的民族，他們的倫理，宗教，哲學，及美術的標準，與野蠻相去不遠。然而他們關於政治及法律的組織的天才，實設立一切近世的政府及法律制度的根基。欲知羅馬成訓對於今日政府的影響，我們只消看今日治者及官員的名稱，仍然是襲取羅馬的。羅馬法律完全的發展，雖比較遲緩，而今日受正式訓練的法學者，莫不驚羨。今日歐洲大陸上許多國家的法律制度，仍直接基於羅馬的法典。即在操英語的國家，人都以為法律的派系制度，多少基

於神秘的英國普通法 (Common Law) 的，(32) 然羅馬法律的格言、原理、及形式，也對於操英語的民族之法律影響甚大。所以現代制度上及社會生活上，政府的及法律的組織，都是羅馬給的。

羅馬既然是軍備的，得勝的國家，以武力統治世界為目的，因此對於西洋文明上最不幸的成訓，應當要負責的。近代的軍閥主義及帝國主義表示與羅馬成訓是直接繼續的。例如設常備軍首為十六世紀之麥其威里所主張，只因爲他欽佩羅馬的方法。近代觀念以擴張爲國家生活及健康的條件，就是麥其威里研究羅馬歷史得來的斷案。即如尼采倡強權即公理的學說，也是從古典研究所得的感動，比誤解達爾文學說所得的感動爲多。羅馬帝國實在是靠着利用強權以爲劫掠，制伏弱國以爲剝削，除了統治世界的自利的目的而外，再沒有別的東西了。近世社會，如羅馬成訓的引起人類的悲慘苦痛的，恐絕無僅有。無論如何，希臘之感覺的唯美主義

(Sensuous aestheticism) 及羅馬的獸性的劫掠的軍國主義，實爲近代文明敗壞的主要動力。此外自然還有人的獸性的本能及一切民族中殘存之野蠻成訓。

但是旁的古代民族，至少對於西洋文明之固有的成訓，也曾有重要的貢獻。這種民族就是古代的日耳曼人。曾經有人說過，除了發展文明之男女而外，日耳曼人沒有什麼貢獻。然在著者看來，這是錯的。我們文明中一種有力的成訓，當然是基於古代條頓種族的生活的；那就是個人自由。北歐的人因爲許多原因，在古代之時，從未發展過高度的，有組織的，威權之社會，大抵是常處於原始的民治的狀態之下。有簡單的工業及極少的奴隸。個人自由的成訓，在這些民族中，自然是很有力。而且照一切觀察者看來，自由是他們的一種主要特性。以後這些民族，雖常處於羅馬權威之下，然個人自由的成訓，實際上仍繼續不斷。這個在古代日耳曼及英吉利

的歷史上，證據很多。西洋文明中有許多特出之點，就是由於個人自由的成訓繼續不斷。用英語民族的文明特色之一，歐美民族漸漸享受的，就是自由的社會生活，那個自由的社會生活之基礎，就是個人自由的成訓。

條頓民族個人自由之成訓，在近代文明的發展上，定然成爲良好的基礎，但是在其他方面，一定也是十分有害。古代條頓種族文化的程度極低。他們時流爲海盜。他們的自由常與劫掠的習慣混合一起，卽在今日，仍然如是。因爲北歐的血統，出自海盜的祖先，所以我們的文明多少有殘忍的性質，不獨是一件生物的事實，而且是一件精神的事實。因爲我們仍然保存着原始時代強權卽公理，及劫掠的個人習慣之成訓。換言之，條頓人之愛自由，常變爲個人的放縱。

讀者或以爲我們將詳細討論耶教的發生，對於西洋文明的影響。但是我們曾經說過，自耶穌的教訓看起來，耶教實在是希伯來文化與旁的文

化（特以希臘羅馬的文化）相接觸而起的發展。但是在耶穌誕生之時，教會與國家皆爲有力的反動黨所操縱，希伯來的倫理、宗教及社會生活，去猶太先末代哲人的教訓尙遠，實在有退化的趨向。猶太的專執的學說及形式主義，復於此時發現。在倫理及宗教上，又發生一種惡影響。但是耶穌當國家的宗教及道德衰微的時代，挺然而出。他不特不追隨當時的潮流，而且勇於反抗，自稱爲哲人所預言的救世主，奉命來救以色列之罪，使以色列在國際上爲精神的霸王。他宣布將來的社會秩序，實現上帝的意志，就是上帝的國家。他又改革社會的倫理，以爲上帝的服務，就是人類的服務。耶穌及其猶太門徒，實在是在猶太發起一種進步的活動。初年的耶穌教會可認爲羅馬帝國的社會改造黨。斯脫阿派及伊壁魯派雖當最盛的時期也沒有能力改革羅馬帝國複雜文明的殘酷。

這樣看來，我們一定要把耶穌教看作希伯來成訓的擴張。耶穌打破

猶太的極端的國家主義，成爲對於人類全體的福音。在這個程序之中。

猶太宗教及倫理之概念及價值，變爲普遍的，變爲人類的，但是本質上仍然是猶太的。然而我們不要忘記，造出這樣莫大的結果的，全由於耶穌的超

然人格。人類社會沒有個人的領袖無事可成這個就是歷史上的一個例

證，證明成訓如何因領袖的人物改變，或變爲理想的，或變爲退化的。所以

在社會學上，個人的創造之影響，決不可不注意的。不過爲簡明起見，我們

討論歷史的大活動之時，沒有明白談到此點罷了。那末，西洋文明中耶教

的勢力，雖然大部分是希伯來成訓的勢力之繼續，却也是耶穌人格的勢力。

以上所討論過的立今日歐美文明基礎的四種古代文明，常不能融和，

自不用說。希伯來的倫理及宗教，與希臘的哲學及美術，羅馬的政治及法

律，和條頓的個人主義，常不能相合。實則近代生活中之觀念及理想的衝

突，發自這些全不調和的成訓者不少。綜合各種不同的成訓，成爲一種諧

和的全體，當然是中古時代的事業。在中古時代的教會之統治之下，希伯來的宗教，希臘的哲學，及羅馬的政治及法律，多少能相安無事。獨至於條頓的個人主義，則嚴受壓制。讚美中古時代的人，以為當時代表一種可驚的有機的統一，但是那個統一，是不固定的，虛的，不是不和的元素之真正綜合。這個，從中世不同成訓繼續的衝突，中世文明最後的推翻及文藝復興時代異教（Paganism）的再現可見。文藝復興時代，在一方面看來，其實不過是古典希臘及羅馬的成訓在西洋文明中再生。然其與希伯來耶教的成訓之衝突，立刻可見。自文藝復興時代以來，究竟那一種成訓最為得勢，很不容易說定。近世社會比中世社會，當然更不能調和這些衝突的成訓，總而言之，自文藝復興以後，希臘及羅馬的文明，在歐洲民族中最為得勢。然而使這種混亂之狀態更甚者，即近代文明自身發生新的勢力。這些勢力，雖亦根基於古代文明之成訓，而與那些成訓全不相調和，即在這些

勢力之間，也是不相調和。故在今日，我們不獨有四種古代文化的衝突，而且在近代文明之中，也有新的運動發展，這些運動與最後希望的發展，相去尙遠。

近世大運動之中，第一是個人主義之發展及權威之衰落。³³這個運動自然是以條頓成訓之個人自由爲根基；文藝復興使個人自由再現。這個運動最早之表示見於宗教革命。我們當認宗教革命不獨是反對教會的弊端，也是條頓的個人主義之表現及教會權威之反抗。個人主義第二次大表現在民治的運動，這個運動初見於宗教革命時期，及至十九世紀歐洲大部民族建立民主政治，這個運動達於極點。

與這些教會及國家中解放的運動相伴，漸於此時發生一種極端的個人主義之人生觀。關於人性自私的理論以爲人類行爲無不出於自利；開

明的自利是行爲最良的指導；此種理論漸於此時成爲西洋文明中一種確立的成訓。國家以及最自然的社會的團體，都漸被看如契約的形式，而最良之生活乃在於個人之娛樂或幸福。因爲自利之目的，祇有娛樂或幸福。一切制度都應該改變，以適應個人之娛樂。當時的社會，充滿着許多古代的惡習，反抗一切關於社會秩序的進步的改革已三百年，當然不能容受這種極端的個人主義，醞釀革命，至其結果乃有法國革命之爆裂。

有些人以爲解放個人，脫除一切權威的限制之活動，在法國革命之時，已經達極頂。然而這個運動，在今日尙在進行不已。個人主義在西洋文明中，繼續生長，直至今日。卽在我們的民治的社會，也有退化至於放任的個人主義之徵兆，因此遂爲人所鄙棄。然個人主義現在又發現於他方面，如發現於家族，從沒有人料到的。(34)

在今日西洋文明國家中，欲求個人主義的運動，不致顯然入於無政府

之狀態者，實屬鮮見。我們的祖先，以爲人類精神的解放，是人類所從事的最高尚的大動機。他們以爲人類的歷史，可以算是一種進化的解放。但是從未會料想到在解放的名義之下，個人竟要想脫離有秩序的、固定的家族生活，婦女竟要想解去爲母之自然的責任，有些人竟要想脫離各種道德的限制。個人主義的運動，在歷史上，曾與西洋文明以若干最大的利益。這個運動，在有些國家還可以成就許多有益的事業，但是他對於社會秩序及文明或者爲今日最大之禍源。

科學半由於個人之自由，半由於希臘古學之發見，也發生於文藝復興之時代。當時所發生之科學的活動，實爲形成近世文明之第二種大勢力。科學的發達，即從精神方面看起來，他的重要，也實在非常之大。因爲科學擴大了人的社會，打破了舊信仰之根基，使我們忘記社會中有成訓這樣的一種勢力。況且科學使人能支配物質的自然界，還擴張他的希望及期

待，遠出於古代社會夢想之外。在近代科學最近發展之中，這個事實尤其確。因為自從自然界得爲人用而後，科學始注意於人之身心，而且證明科學也能支配身心。到了後來，科學的研究，轉而批評人類制度及社會組織，這些制度及組織，似乎也在科學的勢力之上。

然又因教會對於科學爲不正當的反對，科學在西洋文明之中，發生了若干消極的成訓。科學的範圍漸趨於全然擯斥心理的或精神的，他的解釋純然用物質的及機械的名詞。這樣使近世科學對於許多高等的社會價值，常取一種消極的態度，而且在宗教反對科學愈甚之國家，這種消極的態度，也是愈強。

在十八世紀後半及十九世紀之初所發生工業的革命，一半是由個人解除一切束縛的結果，一半是科學智識發展之結果。(35) 中古時代之工業

都在家庭或小作坊中，屬於同業公會的工人，各用自己的工具，各售自己的製作。在這種情形之下，工人實際收受一切他的勞動而得之生產，祇要他服從本土之法律及同業公會的要求，就可以隨意自由工作。然而自從十八世紀之末至十九世紀之初，機械代替手工，這些原始的工業狀況，就改變了。機器之價值較為昂貴，工人不能獨自購買，於是機械不能不為富者階級（即資本階級）所有。

而且集合機器及工人於一處，成一個大作坊，較為經濟，故大工廠出而替代小的作坊。於是中古時代末期之手工工業及行會工業，漸為今日的機械工業及工廠制度所替代。這個制度使生產增加，於社會全體雖然有大利，但是於勞動者有大損失。勞動者特別是失了他的比較的自由及獨立。勞動者所用的工具，不能為自己所有，他所作的工，變為專門了。他好像與工業大機器中之一齒輪差不多。所以資本主義之趨向使工人工作

之條件，失去人的要素。

資本主義的工業既然以勞工爲一種機械，於是工人自己也變作生產中之單位。兩性之差異及兒童與成人之差異，也就減輕。於是工業的發展推揚個人主義更爲有力，又因工業的狀況，貶損人的價值，同時又有培植唯物的人生觀之趨勢。

工業革命的又一結果，卽近代社會中財富的大增殖。勞動階級及一般人民，雖然不能充分的享受這個財富，但是社會的大部分，已經將從人類社會對於缺乏的畏懼，完全解除。換言之，近代莫大的財富，使社會上有些階級，陷於奢侈及沈溺。(36) 許多人之行爲，若在原始的社會情形之下必致發生惡果。但因工業革命，可使他們能夠逃避這種結果。科學，特以醫學的發展，使富者階級有方法可以在一定限度之內，反抗物理及道德的規律。

工業制度，因上述諸種原因，更有發生經濟階級間相敵視的趨勢。階級衝突，在我們的社會中，是一種擾亂的要素。相衝突的團體，常以階級利益為標榜。更壞的，就是西洋國家中，漸發生階級仇恨的成訓，這個成訓，大為無權階級所培植，有權階級又從而鼓勵之。社會的貧富階級之間，不獨在實際生活上，而且在感情上，都已發生罅隙，為社會團結所必需之同情心及了解，也不易填補這個罅隙。階級的團結，竟要破壞了人類的團結。

此外一種運動，對於近代文明有可注意的影響，如今一定要說一說的，就是近代思想中批評的活動。這個運動一方面與個人主義的極端的發展，一方面與科學思想之發展，皆不能截然分離。公衆批評，是社會發展的一種機關。在自由的，變化敏速的社會裏，這個公衆的批評，就是那社會的生氣。但是有用的批評，一定是建設的。一定要從舊處境中摘出其有價

值的部分而保存之，以建立新的制度及秩序。但是批評適如一切社會生活之工具一樣，易致趨於極端，純爲破壞的，消極的。這種破壞的批評，在十九世紀實際上，攻擊一切社會的制度及價值。這種批評之主要動力，大概是因爲當時社會秩序上之惡弊，特以教會及國家所擁護的弊爲甚。對於這些惡弊爲極端的反動，所以在十八十九兩世紀之間，發生了許多關於宗教、道德、政府，及家庭的純然消極的學說。社會的消極主義 (Social negativism) 遂因此發生，這些學說我們曾已說過，實爲今日西洋文明最不祥，最可怕的。批評雖然發端於破除迷信，及免人利用，而其究竟，乃終歸於絕對的消極主義。例如尼采的不道德主義 (Amoralism)，工團主義的主張暴力。所以一種『道德的無政府』的成訓，漸漸成立，而且爲西洋各國所容許。這種情形，定要負今日社會紛擾之責，而且也許要破壞一切文明之高等價值。

但在他方面，自十八世紀後半以至十九世紀之末，人道主義也漸漸復活。許多人道主義的運動已漸發生。這個大半或者是由於崇敬西洋所久已在名義上信奉的宗教的倫理，但是一部分也是由於民衆之解放，人類智識之增加，科學的發明及發見，及世界經濟的相互倚賴之加多。十九世紀之人道主義，當然是淺近的，矛盾的，率性無常的，純粹情緒的，但是因爲人道主義之故，奴隸得自由，婦女被解放，民衆受教育，公私的慈善事業成組織，酒精貿易漸受禁止，基督教的智識漸遍布於世界，而且國際間也想消弭戰事。十九世紀的其他運動，上文已說過的，都有限制，而且當然是利弊參半。惟有人道主義的運動，若是汰除了他的弱點，再與人道主義的科學相聯合，將來人類就可希望有無窮的和平的顯赫的發展。這是十九世紀留給二十世紀最可貴的成績。

十九世紀因爲這些要素及其他許多次要的要素，所以是社會上大變動不安寧之世紀。十九世紀在人類歷史上雖然是最進步的世紀，然究竟不能發展一種建設的社會政策。各種理想，都是個人自由及物質成功的理想。我們現在才知道這些理想，應用在人的高等社會生活上，幾乎全然是消極的。如用爲目的，便淪爲個人主義，唯物主義，擾亂西洋文明的安穩。

近代文明特色，在美國人社會生活之中，更爲誇大，是不消說的。近代個人主義，工業主義，及社會的消極主義的種子，在新大陸之土壤中，生長頗大。因有數兆移民，自各地移入美國使這些主義，日益顯著。社會的紛亂，爲近代文明一般的特徵，而在美國因欲調和許多成訓不同，人生觀不一致的人民之故，這紛亂之狀，尤有增加。同情心爲社會和平及安穩所不可少，

而在美國社會之中，尤爲鮮見。吉丁斯教授 (Prof. Giddings) 說，『從來沒有國家要想把(一)敵視的種族，把(二)多雜不齊的國民性，生活標準，宗教的，道德的，及政治的成訓，性情及意見，混在一種政治團體中，會名義上集合爲一種民族的。』

然而人類大同之感情，在美國比在他處更強，並且美國或者最宜於指導人道主義的運動。這個原故，或者是因爲這不同的種族宗教及成訓的融合。這個民族的熔爐即美國究竟產出什麼結果來，沒有人能夠預言。樂觀主義的社會學家喜歡說，因各種文化截長補短，最高的一定留存，所以一種更高的文化，一定由文化的接觸及參合產生。然盲目的樂觀主義實不足信，因爲我們從詳細的科學的研究，可以知道人性模倣短處和模倣長處是一樣的容易。永久擇其長者，去其短者，祇靠賢智領袖所指道的智慧及品性才可以的。

另外有一種勢力，特別影響美國的社會的，就是歷史家時常指出來的，邊陲的(Frontier)生活之成訓。在邊陲之地，文明多少是比他處低。常認武力的治理為惟一的法律，一種絕對的個人主義支配實際生活。與有秩序的社會生活相連的社會的價值，為所輕視，甚至於棄而不顧。實際上，美國的各社會，最初都是邊陲的社會，及經過邊陲的發展時期以後，邊陲的成訓仍留存於美國社會，這個可以從離婚，謀殺，及濫刑(Lynching)的統計看出來，也可以從美國人民的創始力，個人能力，及自立心看出來。況且邊陲常使美人致力於投機，壟斷天然富源等等，因此與個人以自富的機會。所以商業主義及劫掠的，個人的商業道德，本發源於歐洲，固結於美國人民的大部分。

以上所簡單敘述的，實為今日社會問題中歷史的及成統的主要元素。

問題中地理的，生物的，及精神的元素不過依照他們的歷史上的位置而生影響。四種古代的相衝突的文化，都混合在我們的文化之中，較近的歷史，在我們的文明中，又發展了許多相反對的勢力。我們至今還不能把這些勢力作一種真正有機的綜合，所以人生觀的混亂及衝突，又已發生，不足為奇的。建設理想的人類社會，固然是要待着許多後人之工作及智慧，但是我們不可因此竟以為社會問題就不能解決了。

關於我們文明的改造上歷史的元素，我們要求真正綜合，這個在以後數章中詳論。如欲建築將來的文明，我們須特別的決定我們應該以羅馬為領袖呢？還是應該以猶太為領袖呢？

(23) 參看哈蒲浩的社會進化與政治學說三三頁至三八頁，即可以曉得成訓在社會生活上的重要。

(24) 山太楊諾教授把耶穌的教訓，當作「純粹的希伯來主義變為他

的精神方面的精華。』理性與宗教，八四頁 (Reason & Religion)。

(25) 研究默示錄的學者(如牛津大學 Dr. R. H. Charles) 已證明新約與舊約之間沒有平靜的世紀，但是繼續的發展。參看 Charles 的 *Between the Old and the New Testaments*。

(26) 此處所謂『倫理的』和『宗教的』自然有他們特別的意義，不是包括法律的，政治的，智慧的，藝術的等等。

(27) 參看 (Professor J. L. Myre's) 的 *Dawn of History* (第五章)

(28) 此節之觀念，著者採自 J. F. MacCurdy 的著作 *History, Prophecy, and the Monuments, or Israel among The Nations* 第二卷，特以第二章第三章為最要。

(29) 若要完全證明耶穌的倫理學說和人道主義的倫理學說是一樣的，參看此章之最後數頁與第五章。基督教成爲一種宗教，自然除

了人道主義以外還有別的東西。

(30) 希臘人所謂「個人主義的」是以行為的標準是在個人自身。

希伯來人以爲行為的標準是客觀的，在個人以外，在「上帝的意志」。

印度在極早就有主觀的倫理系統，但是沒有影響到西洋文明。

普通教科書上說希臘的倫理學是客觀的。這個說法的根本不過

是對於柏拉圖，亞里士多德的片面的見解。

(31) A. E. Zimmern 對於希臘歷史的見解與此相反。參看他的 The Greek Commonwealth。他的贊美希臘社會與以後的希臘歷史不相

符，不過是掩飾希臘的缺點罷了。

(32) 對於英國普通法加「神祕的」字樣，但是實際上確有盎格魯撒遜人的風俗及成訓。

(33) 關於權威之墮落，看 Ferrero 的古代羅馬及現代美國（二〇四頁）。

(34) 關於產業革命的大略情形，參看伊利教授的產業社會的演化，特別是第三章。

(35) 關於現代生活的流於奢侈，參看 Ferrero 的古代羅馬及現代美國 (二〇八頁)。

(36) 心理學方面的社會學，一五二—四頁，三三四—八頁。

第三章 社會問題之物質的和生物的元素

人類社會之生存，必有其可以生存之一定的物質條件，此乃不可逃的事實。社會雖可以說是精神的事實，但是社會之成立，必在物質條件之狹小範圍之內。譬如熱度稍為變動，就能掃去地球上的人類生活，氣候稍為改變，就能消滅各種較高的文明。人誇張能主宰自然界，但是對於地震，颶風，洪水，或對於他身體上的生理原則，或對於自然勢力如生物界的自然淘汰，却能力薄弱。人只有服從這些勢力，才可以生存；只有了解他們，並與他

們諧和的活動，才可以進步。有些人因為這些日常的事實，想從物質方面去解釋人類生活，甚至於解釋文明的本身。因為有幾種物質條件，對於人的健全有絕對的必要；所以有人說那幾種條件單獨的或與他種物質條件聯合的，可以完全決定他的社會生活。現在不必再替研究人類社會的眞正學者，去駁斥『地理的定命主義。』地理的定命主義好像是說，因為太陽的光亮是人生絕對需要的，所以太陽絕對的決定人的生活。社會生活的條件，和決定社會生活的元素，已經分別不清。又如用純粹生物學的生存競爭，解釋人類社會，至今還沒有十分消滅，但是這個解釋最終分析起來，仍是建築在不穩固的基礎上。物質的生存競爭是人類經驗上實在的事實，並且自然淘汰在社會演化上是一個很大的元素，但是不能以他爲唯一的元素。有機體的發展雖然不是純粹的物質發展，但是社會發展和文化發展的程序，與有機體發展的程序很不相同。

我們承認物質的和生物的要素在社會問題中之重要，但是我們對於人類社會爲物質的和純粹生物的學說，却認爲非科學的，並希望讀者對於偏重物質要素的，片面的社會理論和實行，不要輕信。雖然，因爲人類生活好像向物質的和心靈的兩方面發展，所以我們研究社會問題一定要對於物質方面承認他相當的勢力。文明的遺產不祇包括精神的元素，並且還包括：(一)適宜的物質環境，具有適合的自然財源，以爲經濟發展和工藝發展之用；(二)全體人民的個人的健康和身體的體力；(三)健全的種族遺傳或健全的胚種的原形質，這個原形質將個人的身體和心智的潛伏性質，一代傳給一代，以應日益複雜的文明的要求。就是自然財源，健康和遺傳，也只有教育和政府能支配，他們是客觀的事實，凡關於社會改造的科學的討論必以他們爲前提。

人支配氣候和一般氣象的能力，仍是有限，但是人支配地中，水中的自

然財源，動植物和礦物的能力，能够很大。保守自然財源的運動，幸而在最文明的國家，已經有那樣的進步。那個運動是建立於最穩健的倫理的和科學的基礎上。人是掠奪自然財源的動物，使許多地方一空如洗。他不但保守土地的產物，不發展土地的產物，他反爲個人本身的利益，利用他們得太多。他不但不耕田，他爲着個人的私利，反時常去開採，使將來的人困窮。他砍了森林，不補栽上去，因之有時竟使全地方不能居住。他妄行毀滅能爲後世用的動物。他無益的掠奪了土地的礦源，以求速富其身，然而將來的文明，或者要靠着這些礦源。總而言之，凡此都是我們的掠奪的文明的結果。保守運動的大缺點，是沒有計及人類本身——將來的和現在的人類——沒有建立人類本身爲我們的最高社會價值。換言之，保守運動的成功須包括人類全體的利他主義，不爲純粹的自利心所污染。但是這種運動已經有點成效，正是西方文明中最足以鼓勵人心的標幟之一；並且

我們一定要承認與這個運動有關係的科學（如新農學）於解決社會問題一定佔有位置。關於此端，最好引一位批評美國文明最精透（37）的言論，以證明農業問題在社會問題的重大責任。他說：「十九世紀後半期，對於鄉村方面太不注意，與羅馬在第二世紀之初正相同。我們容易推測這種偏重措置的結果如何。都會日益增大；工業的體積日益增大；羣居都會的人民的奢侈品和需要品日益增多。在他方面，土地的生產力，沒有相當的增長。所以財富雖然增加，但是土地的產物隨之日益缺乏。」

較保守自然財源尤為重要者，就是維持和發展人民體質的健康。斯賓塞說：『人生成功的第一要義，就是做一個好動物；國家繁昌的第一條件，就是做一個好動物的國家。』但是西洋文明因為都市的貧民窟，不衛生的工作和工場，不够生活的工資和長久的工作時間，酒精和賣淫的毒害，奢侈的習慣，和社會的緊張種種，不但不能增進健康，反大有害於健康。據一個

著名的美國醫生說：

「過去百年間的進步的文明，大有害於全體種族的健康和嗣續。如住在擁擠不堪的城市的居民生活力低減，家庭縮小，許多婦女不能養育兒童，癩狂殘廢和傾向於犯罪的人數有過分的增加，其害可觀。如倫敦，巴黎，柏林，紐約和芝加哥等都市，足以證明現代文明都正預備並促進其本身的毀滅。」

這種評論，凡細心研究社會情形者，一定十分表同意，不過稱這種文明為進步的，那是不很妥當。從這點看來，公衆衛生的運動之重要，漸漸顯出。衛生學和公衆衛生的職務，可見是社會的，將於現在和將來的全體人類生活，都有影響。這不祇是由於同情心以謀救濟或預防小數人的災難問題，這却是支配共同生活中的物質元素和保全文明的物質基礎的問題。假使希望現在有滿足的社會生活，或將來有繼續的進步，我們一定要禁止

在礦山，工廠，都市，和不衛生的鄉村地方，以工作和惡習慣毀壞個人衛生的行為。

凡可預防的疾病，凡妨害人民的生活力的條件，但是可以遏止的，都是對於造成較高文明的東西，直接的加以危險和障礙。假使我們要道德方面或物質方面的進步，我們一定要禁止工業上的災難和疾病，過度的勞動和過薄的工資，不衛生的住所，賣淫等所釀出的生命犧牲，不讓其存在。戰爭的罪惡固然很大，但是我們容忍太久的和平的罪惡，也不比他小。菲雪教授 (Professor Irving Fisher) 說，美國每年單是因爲可防止的疾病和死亡所損失的，超過一五〇〇，〇〇〇〇〇〇〇〇金元。(38) 然而因爲可防止的疾病，所受經濟上的損失，不過是實在損失的一小部分。此外還有因爲在家庭，社會，或國家服務的個人，暫時不健康或死亡，所受知識上道德上的損失。我們不能假定凡可防止的疾病和死亡，都是汰除社會的弱者。反之，在現在

的社會狀況之下，犧牲者之中，有能力的有效能的與沒有能力的沒有效能的或者是一樣的多。無論如何，平常社會生活的首要條件之一，就是男女一生都能有長久的工作時期。在進步的社會中，青年過多，雖然是有利益，但是使剛預備擔任最大社會服務的個人，與前代斷絕，也是無限的社會損失。因為生命和健康不時發生災害，所以家庭，社會，和國家的組織，也都受其害。健康問題，若不為社會所支配，社會問題就無由解決。

各種公共衛生，預防的醫學之運動，如防肺癆運動，保嬰運動，工業衛生，學校衛生，都市的和鄉村的衛生等，雖然還有許多沒有成效的，幸而在文明的國家都已大有進步。祇有反對酒精和賣淫的運動，在幾個社會中缺乏公共的贊助。這些運動的危險，就是時常缺乏社會的眼光。他們的領袖，時常不知道社會問題的全體是團結在一起的，不知道他們不過處理社會問題的物質條件。例如肺癆是可防止的疾病，都是根本於社會中各種物

質的和道德的條件。假使不把工業、道德、遺傳等問題——實在就是人類共同生活的全問題，就是社會問題——與肺癆問題一同提出來，就不能解決肺癆問題。我們急須有一種『醫學的社會學』，考察人類生活的物質境遇與精神狀態的互相關係。

但是假使我們不能多少支配父子間的體質關係（即我們所謂遺傳），社會問題就不能解決。成訓之外，遺傳也許是構造人類社會最重要的元素，因為遺傳在物質方面能使社會生活長久延續。假使我們用正當的方法，去保存個人的生命和健康，是重要的事情，那麼，我們保全產生後人的遺傳元素，從人類生活的久遠方面看來，更為重要。生命好似水流，可以在他的根源或者在他的兩岸受污染。疾病，飲酒，罪惡，和不衛生的環境，可以污染生命於既出發之後，但是我們讓生物上不適的人去做父母，我們就污染了

他的根源。這個結局更爲危險，因爲污穢了生命的根源，永久不能洗脫。所以人道的倫理顯然的責任，就是要求兒童要有好的誕生。就是要有健康的遺傳。(39)我們要求兒童都有適當的體質遺傳，但是我們對於造就人的性質的環境影響，也不宜疏忽。假使我們要求兒童在體質方面有好的生命的根源，我們對於可以影響他的性質，或竟可以毀滅他的健康，或生命的環境，更應該注意改良。不然，從社會生活方面看來，我們的工夫白費了。因此承認遺傳的重要，與承認養育或環境的重要，完全並容不悖。我們雖然相信生命的精神元素能支配個人的性質和社會的發展，但是我們一定要承認物質的元素是我們社會生活的基礎。就中遺傳實際上更是最重要的。

什麼是遺傳呢？
如何支配他呢？
我們簡單的討論第一個問題。(40)

我們都知道普通所謂遺傳是什麼。我們播種於地，就希望有一種一定形式的植物發生。我們知道這個植物的發生靠着種子，也靠着土壤，水分，熱度，和光線，等各種環境的元素。我們知道下等的種子不會生出上等的菜。我們也知道沒有相當的土壤，水分，熱度，和耕耘的條件，也不會生出菜來。種子就代表遺傳。遺傳就是種子裏所存的，所以無論如何注意環境，除了種子的潛伏性而外，不能再有特別的發展，這是顯然可見的。人類與植物的情形是一樣的。祇有遺傳可以創造個人的性質。環境只能改變這些性質，但是我們要知道：以社會的行爲而論，人大概是各種生物中最容易改變的。(41)假使遺傳是種子裏所存的，那麼，除了附着於胚種細胞中的特性以外，再沒有別的可以遺傳，這是顯然的。現代生物學以爲那些產生新個人的細胞，完全與身體細胞不同，而且多少是離身體細胞而獨立的。因爲身體細胞中的特別變化，不能生殖於胚種之中，所以父母不能以生

平所得的特性，傳給他的子孫。這個後天特性不能遺傳的事實，就是衛司曼 (Weismann) 的後天特質不能遺傳律。關於此律雖然有許多辯論，但是我們須知道胚種細胞與身體細胞是分離的；若是我們懂得這一點，此律自然無可疑的。按這個情形，身體的殘缺，決不能由父母傳於子孫；父母身體上，官能產生的變化，也決不能傳於後代。要是明白這個真理，除了家族血統的特質（即胚種細胞中的特性）以外，再沒有別的能夠遺傳，那就可以省却多少問題了。

時常有人誤會衛司曼的定律，以為父體母體的生命，不能影響他的子孫的生命；以為無論父母個人做什麼事情，總不會影響到他的子孫。這當然是對於衛司曼學說的大誤解。衛司曼知道胚種細胞是從血液中得到滋養物，所以有許多地方能够受那種滋養物的性質的影響。然而對於由滋養物在細胞原形質所發生的影響之多寡，與其性質之若何，現在還缺乏

科學的證據。這個證據好像大部分都是在消極一方面。就是胚種細胞能受毒物和惡滋養物的影響，大概不能受好滋養物的影響。現在的證據好像足以證明這個結論：血液中有大量的酒精足以毒害全身的，就會遺毒於胚種細胞，在細胞中發生衰壞的變化。所以中酒精毒的人的子孫，易成爲生機不完全的人，或受種種退化的病，如心理薄弱，癩癲，和精神錯亂等等。關於這點雖然還有許多辯論，但是這是現在最保守而最合乎科學的見解。然而我們要注意這裏並無一點後天的特質遺傳於子孫。酒精的毒，只造出墮落的變化，以致影響胚種細胞的本身。有幾種疾病所養成的黴毒，也許能發生同樣的結果；無論如何，有些統計表似乎可以證明：父母得了肺癆一類的病，很少產生常態的兒童。關於胚種缺乏營養物的影響的例，如年老的營養不良，就可以表明這種關係。巴黎柏提揚博士(Dr. Bertillon)對於這個問題有很精密的調查，他說，六十歲以上的父親，很少生產完全健

康的兒童。不過在完全決定母體或父體的生活歷史能於生物上影響就是由遺傳其子孫的生命以前，還需要許多的調查。我們一定不能以為無論如何生活，總不會影響兒童的體質的構造和健康。為我們自己的效能計，為我們的後裔計，我們的生活應該在體育最高點之上。

還有一個事實與遺傳有關，應該注意的，就是父母兩方的遺傳是相等的，不過特性之遺傳，好像是以單位為標準。這種事實，產出我們所熟知的孟德爾的原則 (Mendel's law)。按這個原則，歷代各種的特性沒有永久的混合，但是第一代子女以後，不同的特性漸分別成為一定的和規則的部分。例如心理薄弱的人與常態的人結婚，他們第一代的兒童顯然都是常態的。(42)但是假使這些心理薄弱的人和常態的人的兒童結婚，他們的子女有四分之一是心理薄弱，四分之三顯然是常態的。但是假使這些常態的人互相結婚，他們三分之二所生的子女又有四分之一是心理薄弱的，四分

之三顯然是常態的，他們三分之一所生的子女都完全是常態的人。這表明在第二代裏面，四分之一是純粹的常態的，四分之一是心理薄弱的，一半是形似常態的混合種，但是因為他們的胚種細胞的關係，事實上並不是常態的。

孟德爾的原則，說明個人遺傳特性的情形。這是優生學上很重要的原則，特別是因為他說明常態的與變態的血統相交的結果。我們要注意，據孟德爾的原則講來，只觀察連續兩代，對於遺傳不能得到正當的智識，須經過三代以上的研究。在人類社會裏面，因為繁多的血統，或複雜的種型 (Bio-types) 相交，實際上相交的結果都成為雜種。因此相交的完全結果，要在第二第三或至於第四代的子女，纔可看出。(43)

還有一件事實與現代遺傳的原理有關，應該指出來的，就是生物學家所謂層微的殊異，或『變動』(Fluctuations)這種『變動』大概不會傳遞。

只有大的殊異，質的殊異，不是量的殊異，可以遞傳。換言之，個人本身的屑微特性，雖然對於造成人格，很有力量，然而不是遞傳的；祇有家族血統的性質（在胚種原形質中能遺傳的特性）是可以遞傳的。（44）然而這些遺傳的特性，能影響個人的各種性質，不但能影響他的身體的構造，並且能稍為影響他的心智的和道德的品格。

以支配人類遺傳為目的之科學叫做優生學（Eugenics）。他的鼻祖高爾頓（Sir Francis Galton）所下的定義說：『討論凡關於改良種族的天賦性質的種種影響作用的科學。』乍一見這種科學，好像單是把我們剛纔所討論的生物學原則，應用到人類種屬上去，與社會學沒有什麼關係。但是進一步想，我們就知道在人類社會裏，應用關於遺傳的智識，包括着團體對於生殖程序的支配。高爾頓自己說優生學一定是研究「社會管理的原動力，

這些原動力在物質方面或心靈方面，能改良或損壞後代的『種族品質』的優生研究。所以布蘭福德 (Victor Branford) 主張(45)優生學一定要包括在社會學的範圍以內，至少一定要包括在解決社會問題的社會學之範圍以內。

優生學要謀人類生殖的進步，一定要支配社會的婚姻制度和兩性關係。所以現今社會的優生問題，僅是聰明的婚姻問題——所謂聰明，是從生物學方面立論。那麼，優生的問題，就是社會學的問題，無論如何，要用專門的生物學的智識去解決他。

現今的優生運動，有許多可以稱贊的，不過同時也有許多的危險和困難。主要的危險就是過於重視人類社會的遺傳和生物元素。以前的社會思想家都輕視這種元素的重要，將來或者容易太重視他。人類社會本來是心靈的或精神的組織，社會或文化的進化不過以有機體的進化為基

礎，爲條件。社會的進步，不單是生物的進步。(46)專用生物學觀察人類社會是危險的，片面的，否認社會生活的其他方面。主張社會中抽象的『生物的人』與主張抽象的『經濟的人』是一樣的不通。明白的社會學者，都知道兩者都不能存在。優生學家與唯物論者相結，輕視我們的社會生活的精神元素，是無可原諒的。

就是從純粹物質方面來論人，除了個人的遺傳特性或先天特性外，還有後天的特性和習慣。現在沒有充分的證據，可以證明個人的先天特性能決定大部分的後天特性，特以在行爲方面爲最。這些後天特性，好像多受社會環境的影響，特以組成社會團體的成訓之觀念，理想和價值的主觀環境爲最。我們三千年前祖先的先天特性，大概與我們自己的先天特性，沒有什麼分別；但是他們是野蠻人，未開化人，我們是文明人。常態的人許多不同的習慣，可以建於先天特性的基礎上；然而從社會的和道德的方面

立論，前者更爲重要；因爲據我們所知道的，先天特性既不能使個人適合於文明，又不能產生高尚道德的性質。

優生學家忘記了我們生來就是野蠻；文明與其多數德性是後天的習慣；所以我們的文明問題，實在是精神的，這是優生學家的錯。不過他主張胚種原形質的遺傳元素的品質和能力，一定能供給那建築全體人類文明與個人各種後天的精神的和道德的性質的基礎，那是對的。我們只要觀察心理薄弱的人，就明白這個道理。所以他說社會改良不應當不顧及遺傳，那是對的。在他方面，正當發達的優生運動，就會知道專注重遺傳的社會改良的不當。他就會承認他自己不過是謀人類社會生活進步的一種作用。但是因爲遺傳是個人性質的基礎，假使我們要適當的管理性質的發展，我們就一定要管理遺傳；並且個人的體質，智慧和道德的性質，是人類社會中最後的問題，我們一定要知道怎樣管理遺傳，才可以解決社會問題。

(47)

但是優生運動想要成功，其中有許多實際的困難，甚至比以上所指出
的理論上的危險還大。現代文明所發展的個人主義，特表現於兩性的關
係。婚姻單是根據於浪漫的愛情，他的原始目的，純為兩方面的幸福。管
理婚姻和兩性關係，以有利於社會為前提，是一件難事；不過這是合理的優
生政策上真正的問題。若說這個不能做到，那是大錯。高爾頓說，實際上
各種人民的婚姻制度都受各種規則的支配。有些婚姻制度的性質非常
可笑。假使這是真的，那麼為較強較好的種族的利益起見，支配婚姻，當然
沒有什麼不能勝過的困難。我們社會裏管理的方法，顯然應該與以前所
用的方法不同。不能用迷信，也不能專用法律的強迫。應該用教育的，理
想的，和輿論的勢力。一個實行的優生政策，一定要影響這三種社會制裁

的勢力。

現代社會的優生政策還有一種困難，就是關於生活理想的混亂這個情形，是我們的文明的一個顯著特性，和我們所希望之個人性質，各不相同。不過如平常所說，就是我們也可以贊成個人要有健康，體力，智慧，與自制。現在優生政策暫時不能發展的原故，自然是因為我們對於遺傳的智識不完全。但是關於遺傳的智識現正年年加增，不久或可得到正確的生物學智識。

謹慎的學者對於現代社會需要優生政策，沒有什麼不同的意見。在高爾頓沒有做出他的計畫以前，社會學家和社會運動家，已經指出他的需要。各種文明人的社會裏有些階級，因為財富，不智的救濟策和他種的方法，多少使自然淘汰停頓，結果漸漸產生許多遺傳殘缺的人。假使拿美國

來做一個例，每一百兆人中有半兆是心靈殘缺的人；所謂心靈殘缺只包括心理薄弱的，瘋癲的，和患神經病的，近來的調查更證明有罪的，貧困的，和有惡習的階級之大部分，一定要屬於心靈殘缺的階級裏面。這些心靈殘缺的大半是由於遺傳。假使我們將那些體質殘缺的加在心靈殘缺的裏，美國有殘缺的人的總數，總不下三兆。就有半兆以上的人是由公家收養，因此常態的人民，大概每年要擔負一千兆金元。各文明國家，因為有許多殘缺的人所負的重累暫且不計，我們祇想到由公家維持以外殘缺的人，時常是我們常態人的重累，就可知道殘缺的種加在國家財政上的重累了。我們想到有許多殘疾的人結婚，做了父母，而且低等殘疾的人特以心理薄弱的人為最的生殖率比常人較高，就可知道優生學家所說殘疾的人的特性有蔓延於我們普通人的危險，並不是張大其詞。

在他方面，調查證明西洋各國差不多都是一樣；受過教育的和優裕的

階級的生殖，甚至不能保存他們原有的數目，並且這個趨勢漲得很快。威特姆 (Whetham) (48) 說英國貴族家庭的生殖率，在一八四〇年以前，是七個兒童以上，至一八九〇年之末，減到三·一三。同時貴族中的婚姻，有所出的，也大為減少。一九一〇年，麻塞丘色州 (Massachusetts) 本地白人的生殖率，每年千人中，只有一四·八，他們的死亡率，却是一六·三。(49) 但是同年，麻塞丘色州 外國人的生殖率，每年他們千人中有四九五，他們的死亡率，却是一五·五。(50) 這些數目，好像是表示社會上愈有能力的階級，不能有相當的生殖，同時證明社會上不適的人，生殖比常人快得多。所以西方文明任着『淘汰倒置』。淘汰倒置，是以前文明傾覆的一個重要元素。

無論國內戰爭或國際戰爭，在現代狀況之下的人類社會中，是最能『淘汰倒置』的。戰爭不但使許多最強健最適生存的人拋棄家庭生活不能生殖，並且完全毀滅他們。過度的軍國主義，容易毀滅國家的最強健最

有能力的人。但是和平自身，也不能保證這個「淘汰倒置」一定會停止。和平再加上社會上不智的措置與虛偽的生活理想，其害與戰爭相同。

那麼，怎樣辦呢？我們論到實行的問題，優生政策的危險和困難，又起來了。禁止殘疾的人結婚的法律尤為危險。人民時常忘記法律的能力有限，有能做的，有不能做的。單禁止社會上某階級合法的婚姻，未必就能防止有殘疾的階級繁殖，因為許多殘疾的人或者會在婚姻關係以外，有生殖的方法。換言之，不智的法律，不但不能阻止殘疾階級的繁殖，或者反於殘疾的重累之上更加上私生的重累。

現在稍討論法律所能做的和不能做的。大概妥當的原理就是除非社會預備收養某階級為公家維持，與自由的社會生活相隔離，或者他能確信公衆良心和輿論非常之強，足以影響那個階級，使其不祕密違犯這個法

律，社會就不應禁止那階級的結婚。

我們時常聽說，對於癡癲的，有癩症的，和心理薄弱的，應該禁止合法的婚姻。這個理論自然是正確的，但是假使沒有收養和隔離這些階級於公家機關的準備，這種法律很少有效果的。這個批評，自然可以應用到罪人和殘疾的人，假使沒有隔離的準備，祇禁止這些人結婚，是沒有用的。我們又聽說有些法律規定，假使兩方沒有醫生的證書，證明身心都適當，就不能結婚。但是國家還沒有預備去實行這種法律，因為在現今的社會，需要這種管理的人，實際上就最不為任何法律所羈束。國家因為公德低下，雖然沒有預備去實行這種法律，但是建立倫理行為的標準的教會，對於那些為婚媾來求宗教的裁可的，頂好要求他們須有適當的身心。教會代表社會中理想的組織，如何能允許從人道主義講來完全不道德的婚姻？美國有些教堂對於由他們成禮的婚姻，已經創立了這種規則，並且這種規則好像行

得很好。

以上所討論的並不是說用法律規定優生的婚姻是不可能的。規定婚姻的法律，用於殘疾的階級，一定要有適當的機關和其他社會的準備。用法律規定常態的人的優生的婚姻，如有輿論爲後盾，一定完全可能。如禁止第一代之表親和其他近親結婚的法律，就是一個例。據詳細的調查，證明這種法律的保證，從優生學的或生物學的論點看來，是很有效力的。因爲許多家庭有屑微的遺傳的殘疾，表親的婚姻就有加增這些殘疾繼續存在的機會，並且甚至更加利害。所以統計表證明表親的婚姻，比血統關係遠的人的婚姻，結果產生殘疾的人更多。

其他有優生性質的法律，假使有輿論的裁可，一定能够實行。例如限制移民的法律，就是好法律。一國的人民，誰應該爲將來公民的父母，或者很難由法律決定；不過用這個原理去限制外國的移民，當不致有特別困難。

例如美國就已經有移民的法律，排斥依賴的和有殘疾的階級，但是據專門家的意見，這些法律還是不夠，沒有什麼效力。派遣有專門訓練的人到移民的本國去淘汰那些有遺傳的殘疾的，經費甚少，也頗適當的。

還有一種法律爲優生界多數主張的，就是禁止罪犯和殘疾的人的生育。美國有八州或十州已經通過這種法律，不過很少有魄力去實行。對於這種規定有過研究的人，都以爲這是危險的，至少是可疑的，法律。禁止罪犯和殘疾的生育，不能解決這些人在社會中遭遇的實際問題。這種辦法或者反可以增加其他弊病。所以禁止一個心理薄弱的婦人生育，而讓他有社交的自由，除不准他爲父母外，我們再沒有方法能够除去他對於社會的障礙。所以此種不澈底的方法是不智的。假使有公家機關可以把有殘疾的隔離，這種禁止生育的政策，自然可以施行；但是假使有了隔離，也就用不着禁止生育了。

社會防止種族的墮落，祇有把這些最無望的殘疾，永久隔離於機關內的一個政策。開明的社會運動家二三十年以來主張這種政策。但是普通反對這種政策的論調，是說經費太多，要增加許多機關。由公家設機關維持殘疾的政策，目前雖然需用浩大的費，但是假使優生的原理是真的，終久社會上可以節省得很多錢。再者一般人計算用費也太言過其實。現在社會已經隔離了一部分的殘疾，就是瘋癲也不要很大的費用。無論如何，隔離心理薄弱的人所費較少，因為這種的人在管理適當的殖民農場內，大半能夠自給。美國已經算過至少有二十萬心理薄弱的人，就中大部分應該歸公家收養。但是到現在只有五省禁錮心理薄弱的人於公家機關，與政府禁錮瘋人一樣。對於癩症（一種危險的殘疾）的準備更缺乏。

隔離政策，無論在那裏試行，可以說都有效力。譬如意大利北部的奧士達省（Aosta）有一種遺傳的殘疾，名叫癡呆症（Cretin），存在有數世紀之久。

這些患癡呆症的，有一種特別的癡呆或愚笨，與遺傳的橢圓形腺(Thyroid gland)之變性有關係。有一次因為教會鼓勵他們結婚，他們的數目大增加。但是因為一八九〇年施行了一種隔離政策，以前有一百個患癡呆病的到了一九一〇年，只剩了一個患癡呆病的，三個患半癡呆病的。所以現代社會不能急於施行這種隔離政策。這種政策從人道方面講來，沒有問題，因為這種殘疾由公家機關收養，差不多比在外面幸福多，照顧得好，並且他們不能遺傳他們的殘疾。

法律幫助優生運動的範圍止於此。但是法律不能奏效的，時常可以輿論和公衆感情奏效。如現在禁止那些受了遺傳的體質殘缺的階級結婚，或隔離他們，或者是不智。但是因為這種人的心靈是常態的，我們可冀輿論的壓迫，使他們不去結婚，不去做父母。例如生來的或遺傳的聾啞，這種人互相結婚，殘疾最容易遺傳。但是許多天生聾啞之人，非常聰明。不

去隔離這種人，也不去禁止他們的正式結婚，但是以教育和輿論的壓迫，去啓發他們對於優生的良心，在普通情形，或者可以希望這種人因爲有這種殘疾不去結婚。

這裏自然可以發生現在所不能答覆的問題。據生物學家說，很多遺傳的殘疾，是隱藏的性質，有這種殘疾的，與常態人結婚，第一代的兒童是看不出的。因此有些優生學家說，假使這些殘疾的人，常與沒有殘疾的人結婚，這種結婚，在優生學上就無可反對的了。但是這種主義的危險，是顯然的。現今社會中，有很多殘疾的血統，有些第一代的兒童，形似常人，可以與一個相同的殘疾血統結婚的機會，就會很多，那殘疾就會再發現的。如此則殘疾不但不能消滅，反會蔓延。所以安穩之法，還是使他們體質上或心靈上有顯然的殘疾的，應該全然不結婚，家庭血系有這種殘疾的，應該小心只與常態人結婚。如此後世就沒有殘疾再現的危險。人類遺傳的科學

調查，還有許多須研究的，如以上所討論的，不能有確切固定的規定。所以現在安穩的政策，頂好讓開明的個人的良心去解決這些事情。

以上所說是消極的優生政策。但是以爲優生運動完全或大部分是消極的，目的單在消滅人類血統的遺傳殘疾，(51)那是一個大錯。反之，優生運動的鼻祖高爾頓認爲這種運動原來是積極的，其目的在鼓勵上等天資的人結婚去做父母。他說『優生學的目的，是用許多方法，使社會上有用的人以較高的比例供給後世。』上文說過，現在社會上最幸福的階級，不是最有本領的，就是最適於爲父母的，生殖率已經大減。據可靠的計算，現在四分之一的結婚的，產生第二代人口的一半。有許多證據證明這四分之一的兒女，大部分都是殘疾，或天資平凡的。

所以積極的優生學的問題，就是社會如何能鼓勵天資較好的男女去

供給後世比他們多的人數。換言之，如何能鼓勵社會上真正較好元素的結婚去爲父母。但是在這一方面優生運動又有許多實際上的困難。有人提議，國家有時應該酬報父母之生育兒童。有人時常說母親爲國家撫育兒童不減於兵士爲國家上戰場。因此有許多主張給母親的恩俸和母親的酬報的議論。撫育常態兒童的母親，對於社會的服務，自然沒有疑義。不過這樣的服務，到底應用經濟上的酬報。個人對於社會上各種的服務，應該以金錢爲基礎嗎？有些服務，我們不能用金錢酬報，因爲用金錢酬報是侮辱他們？爲父母就是這種的服務？受酬報的母親大概就是最不希望爲母親的婦人。社會自然不能因爲工業的，政治的，或他種的組織，來限制男女的結婚，爲父母，但是現在有些地方，確是如此。例如社會上經濟的和社會的組織，不應該使『淘汰倒置』如受過教育的階級，在三十歲以前，實際上不能結婚，有些人或者須實行獨身主義。但在他方面，就是可

以及格的元素，社會也不能用金錢去鼓勵他結婚，爲父母，因爲這種方法會破壞他們所求的目的。(52)

因此我們現在至少要拋棄用物質的方法鼓勵爲父母的觀念。所以積極的優生問題，就變成獎勵少年的生活理想問題。所以這是教育上的事情，不是立法上的事情。這個問題包括着關於性別婚姻和家庭的道德教育。優生政策的大部分，一定要去感化少年人，如德溫撲博士(Dr. C. B. Davenport)所說：『去選擇一個最正當的婚姻伴侶，爲理性的戀愛。』這就是說男女在最幼的時候，也要有正當結婚的和爲父母的理想。他們選擇最正當的伴侶，社會不但要鼓勵少年廣爲交際，並且要使他們除了現在的標準以外，要有別種選擇的標準。結婚的理想，一定要用健康智能和道德的性質去代替，名譽、容貌和財產。假使男女結婚，互相選擇，以前者諸種品質爲前提，其有利於社會，真不可勝計。

雖然，積極的優生政策除了少年對於婚姻的正當理想以外，還須有爲父母的教育。我們常聽見說良好公民的教育，但是正當的實行爲父母的義務和責任，豈不是良好公民的重要部分嗎？爲父母的教育，不僅是撫育幼年兒童的教育（這個固然要緊），但是關於遺傳，性別的道德，和家庭的適當訓練。這種教育向來多半是託給家庭的本身，但是因爲許多家庭不能盡教育的職任，似乎要從幼稚園以上各種學校都加入這種教訓。無論如何，公共教育機關，關於這幾方面一定要輔助家庭的。教會負有保存和宣傳社會中道德理想的責任的機關頂好做這種機關；但是教會的勢力不能達到人民全體，並且還沒有完全覺悟他對於這幾方面的責任。高爾頓的意見，以爲優生運動，沒有一個優生的宗教，很難傳與羣衆。以前曾有優生的宗教，例如猶太教。基督教具有博愛和服務的主義，很可以使現代社會有合理的優生政策。無論如何，優生學沒有優生良心的發展，決不能成功，並

且這種良心，大約有優生宗教的機關的幫助，就能在羣衆裏面發展得很好。

因此優生的運動對於解決社會問題，一定占重要的位置。優生運動主張一種真理，社會不能忽略的。優生運動帶了一個大的新的希望到世界上來。著者在大學聽講社會學的時候，聽說遺傳是人類不能支配的元素，人最多能希望做到的，就是管理環境內的勢力。這種論調在當時或者是不錯的；但是自從遺傳的科學智識進步，優生運動發生以來，我們可以希望人類有些地方還可以對於他自己的遺傳爲合理的管理。人類可以用智慧去改變種族自己的性質，不必讓物質的自然界的勢力來盲目的決定。再者優生運動的道德方面，也不可忽畧。他的趨向，是把婚姻和家庭，置在比如今人類社會較爲高尚的基礎上；這個基礎，不完全爲結婚的個人快樂，但是爲將來的人類服務。所以優生運動，確乎是人道主義的。假使社

會注意他的福音，社會各方面的生活，就會更歸於常態，社會問題也就更容易解決。

社會生活中物質元素的重要，非常明瞭。第三等體質的人，或窮困的自然財源，就不能造出第一等的社會。因此改造我們的文明，如強健的遺傳，健康，衛生，身體的訓練，相當的食料，自然財源的保存和發展，一定是根本的。他們本身不是文明，但他們是文明的基礎。並且文明不能比基礎的元素所定的範圍更高或更穩固。改造社會，切不要忘記這些物質元素與下章所討論的經濟元素所構成的社會生活的基礎。

(37) 參看 Ferrero 的古代羅馬及現代美國，八六頁。

(38) 參看參議院案牘 (Senate Document) 第六七六號，六三四頁，七四

一頁，Irving Fisher 的報告，名為國家的生機，他的廢物與保存 (Na-

tional Vitality, Its Wastes and Conservation)

(39) 薩利伯 Of Saleeby 的爲父母與種族的養育 Parenthood and Race Culture 及種族的重生 (Methods of Race Regeneration)。

(40) 本章內其餘的材料，於一九一三年在密梭利大學演講過，後來又印行成書，名 Eugenics, Twelve University Lectures (一九一四年出版。) 參看 Davenport 的遺傳與優生學的關係 (Heredity in Relation to Eugenics) 及 Guyer 的產生得好 Being Well-Born。

(41) 參看 Thomson 的遺傳 Heredity 一四二頁至二四九頁。

(42) 此處假定心理薄弱爲一個簡單隱藏的單位性質。參看 Goddard 的克理克的家庭 (The Kallikak Family) 及心理薄弱的原因與結果 (Feeble-mindedness: Its Causes and Consequences) (一九一四年出版)。

(43) 除以上所引參考書外，Walker 的發生學 Genetics 討論孟德爾法

則和現代遺傳學說，甚為清楚，可參看。

(44) 這至少是 Johannsen (丹麥的生物學家) 從他的試驗所得的結論。

(45) Interpretations and Forecasts 三頁四〇三頁。

(46) 哈蒲浩 的社會進化與政治學說第三章。

(47) 注意遺傳在人類社會的問題的人，應該讀 H. Goddard 的克里克的家庭。

(48) 家庭與國家 (The Family and the Nation) 一三九頁。

(49) 這種血統大半是代表麻塞丘色州的老家；這個血統在十九世紀中葉，產出新英格蘭的大人物。

(50) 參看著者的社會學及現代社會問題(一九一三年再版)討論關於生殖率減少の問題。

(51) 切勿忘記民族的「量」與「質」的問題。Ferrero說：「最古的

文明消滅的一個理由，就是因為在他們最繁昌的時候，人口忽然減少，終歸滅亡；這個大半是他們的放縱風俗所致。愛情必要受束縛限制，才能夠產生子女。基督教制服人的風俗使合於教訓，是對於人類一個最高尚的服務；所以使歐美兩洲數世紀以來繼續不絕的發達，他們的人口發達，已經證明是增加我們的權力的最強原因。

(52) 這不是說先進各國，以一部分的課稅給與有兒童（在一定年紀以下）的家庭是不對的；也不是說，實行工業保險計畫的『爲母的養金』（如英國所行的）是不對的。這單是說，以金錢的方法直接去鼓勵婚姻和產生子女是不對的。

第四章 社會問題中的經濟元素

一世紀有餘以來，西方文明中的社會思想大半是經濟的。羣衆關於社會問題的覺悟，也多半是在經濟方面。這種羣衆思想的態度，有些地方

確是公平。總之，現在社會問題中經濟元素之重要，是非常之大，假使不知道釀成社會問題佔大部分的經濟狀況，我們簡直不能明瞭這個問題。所以我們想在這章簡單的解釋這種元素。並且使這個元素與我們的社會改造問題所包含的他種元素相聯絡。

因為經濟元素在社會問題上的重要，所以發生了一種特別哲學，按經濟解釋全體人類生活。這種社會哲學，尋常叫做「經濟宿命主義」或「歷史的唯物論」，此外還有許多名詞。現在這種社會哲學不但為一個大政黨的信條，到處宣傳，並且在我們有名的學校的講壇上，也時常教授這種社會哲學。例如一個美國著名的社會學家說，精神方面的文明，「不必特別修養」假使有適當的物質和經濟狀況，精神方面的文明，不必特別注意，也自然有圓滿結果。(53) 這種見解自然是指造成文明的觀念，理想和價值之發展，完全是取決於經濟狀況。社會學家用這種見解去解釋人類歷史，決

不能始終一貫。不幸這種見解爲羣衆所歡迎，以致造成片面的政策。他們大聲疾呼的說，『經濟狀況一好，其他事情自己會好』。十九世紀初葉社會哲學的放任態度，關於經濟狀況，雖然已經完全傾覆了；但是有些階級關於他種社會狀況，還是持放任的態度。這些階級藉着經濟定命主義，避各種生活狀況上的社會責任和社會制裁。

我們固然不能斷言現在這種通俗的社會哲學，沒有一點真理；但是發現他的真理究有多少，並不很難。現代文明在許多主要方面，誠然是取決於我們現在的產業制度。人類求生之道，在各時代是普通生活上最有影響的元素。換言之，生產和分配財富之方法，一定大有影響於人民的全體文化。文明越進步，人類也是越倚賴經濟的狀況。因爲經過無數時代的勞動，和遺傳的勢力，和已成立的制度，以致經濟環境與文明人的關係，很像

地理環境與原人的關係一樣。我們知道原人怎樣的爲地理環境的奴隸，現代的人也是一樣的倚賴經濟環境，離開他們不能生活。但是再用前章的比例來論，說假使沒有太陽，我們就不能生活，與說太陽決定我們各種的行爲，是大不相同的。換言之，我們可以承認文明人完全倚賴他所賴以生存的經濟制度；但是不能承認這種制度（就是終久也是如此）能決定人的感情思想和行動。（54）

那麼，現代文明的那一部分是取決於經濟元素呢？這個不難回答。最淺近的觀察，證明我們的經濟制度能決定我們文明的構造（Frame work）。例如現代的大城市，差不多完全是現代工業的產物。十六世紀和十七世紀夢想不到這種城市。迨至十八世紀之末，城市乃大增加。十九世紀之初，美國人民住在城市的，還不到百分之四；一九一〇年，住居在城市的，就有百分之四十，人口的四分之一住居在五十個大城市。現代文明顯著的特

性城市與鄉村人口相對發展的趨勢，自然是因爲我們現在的經濟制度。因爲我們考察城市發達的原因，差不多都是經濟的。因爲有節省人工機器之發明，所以有工業革命。因爲有工業革命，所以一切工業都從家庭和作坊移到工廠。因爲經濟的關係，工廠不得不羣聚於商務繁盛之區，又因爲工廠各有專門，社會國家各有分業，增加了商務，繁殖了在同地從事商業的人口。農業上應用節省人工的機器，施行科學方法，所以有許多農人與土地脫離。這些人謀他項職業，也是在城市的工業上商業上得到。城市的發展，不是因爲人愛娛樂，也不是因爲有教育和文化的利便，是因爲現代經濟需要。

現在城市支配西方的文明。無論住在城市或住在鄉村的人，他的生活和性質，都要受城市的影響。所以現在的城市給文明（城市和鄉村都在內）一定的形式和性質。啓發城市的經濟狀況，已經影響了生活的各方面。

關於我們的文明的其他方面也有無數的同樣的例。不過即使我們承認現代工業造出現代文明的規模，然而這個也不足以證明我們的產業制度能決定我們的各種社會生活。只要稍為調查，就知道個人間有許多親密的關係，決不是經濟制度決定的。人類對於這些親密的關係的思想，感情，行為，與現代經濟制度未發生以前還沒有大區別。換言之，許多觀念，理想和價值，人類賴以生活的，在現代經濟制度未發生以前好久就有了，即是等現代經濟制度消滅以後好久，大概還會存在。所以生命的精神元素，特別是不含道德的，宗教的，和藝術的觀念與理想的，並不是由生產和分配財富的方法決定。這種經濟制度能拘束我們，並且對於我們的觀念和理想有誘惑的影響勢力，但是他不會鎖住人的靈魂，也不能鎖住人的靈魂。

雖然，我們的經濟制度與現代的社會問題關係密切我們已經說過。

假使我們不能預備一種比現在較好的經濟制度，那個問題就不能解決。世界最需要的或是一種新精神，一種新價值的制度，但是假使也沒有一種新工業制度，那麼，無論隨使用什麼適當的或完善的方法，總不能得到這種新精神。我們現在的工業制度阻礙人類的社會發展與精神發展。早一點認識這個事情，明瞭這個事情，對於世界就好一點。奴隸制度在某時代曾阻礙了各種向前的進步，現代資本主義也是進步的障礙。

現在的經濟制度是同工業革命來的，可以稱為資本主義的工業。自機器發明與工廠制度發展以後，工人不能再像以前那樣的自由獨立，保有工業用的器具，或者還有他做工的小場。節省人工機器的發明，自然是人類進步的一個新紀元。但是因為機器和大工廠非常昂貴，他至少一時不能不掠奪工人的一大部分的經濟自由。並且因為有錢的能供給在工廠制度下所需的資本，所以工業落在有錢的手內。現代資本主義就是這樣

產生的。但是我們要辯明，現代的資本主義與傭工制度不同。有人說，一人替他人做工，就有資本主義。假使這是真的，那麼，自有文明以來，就有資本主義。各種社會生活都需要彼此互相作工，人類很早就是爲工資作工。資本主義按他真正的意義，是需要鉅大資本辦理工業時才發生的；從事於這種工業的工人，實際上依賴着有錢的資本階級。這種狀況，現今普遍於世界，可以說西方文明都是代表資本主義的社會。無論如何，資本主義是現代文明的特點。

但是反對資本主義的理由是什麼呢？爲什麼說他一定防礙人類的社會發展道德發展呢？現在社會通行的資本主義，有些特點，可以深爲指責，凡對於社會狀態最有思想的學者，都是同聲致討。

第一，資本主義剝削勞工，對於他人爲自私的使用。人常說求富之道，

就是雇他人來替你作工。假使他人得相當的酬報相當的工資，與他們勞動的結果相符，就沒有人能發財很快。現在的狀況使社會上的有錢的，經濟上成功的，容易雇貧者替他們作工，而不照貧者所做的工給他們完滿的酬報。這個情形容易造出，不但是因為貧者不能獨立，並且因為道德的標準從來就承認這種行爲。現在人都承認好生意是雇最便宜的工。在工人競爭應募的制度之下，除了必要的以外，雇主不多給一點與工人。因此，這個趨勢時常使工資降至工人和他家庭所必需之下。工資已漸降至比這個還低的程度，並且有時要以獨身爲標準。

反對資本主義的另一理由，就是他的結果造成不平的財產分配。因為他產出不公平的剝削勞工的機會，結果一定有些勞動階級應得的財富，竟落到雇主階級手裏。假使我們就現代的工業社會中勞動階級全體而

言，他們沒有得到相當的酬報，是毫無可疑的。在美國的工資比其他工業進步的國家較高，但是勞動者百分之六十五所得的工資，竟在六百金元以下。據美國人口調查表的數目，一九〇九年，製造工業所獲的利潤，除了利息，保險費，捐稅和其他費用外，還有百分之十二。換言之，一九〇九年資本階級除了利息以外，在製造工業上大約還賺了百分之十二的利。但是製造業的產物的總價值祇有百分之五十有奇是工人和其他職員的工資和薪俸。從這些數目看來，即使不大真確，可知工人還沒有得到他的勞動的適當股分，但是少數的雇主階級除了他們的資本上所得的利息以外，還得許多『投機利潤』。

利息的正當與否是要發生問題的，社會主義者和許多急進的社會思想家已提出這個問題了。但是現在資本階級所得的『投機利潤』的元素，我們如何辯護呢？假使對於利息的合法與否有問題發生，那麼，對於私

人利潤的元素更有問題發生。我們可以假定利息，管理的工資，等等，是「必要的利潤」，假使沒有利息，管理的工資，等等，產業就不能以私有權和私人的企業為基礎。但是「投機利潤」不是「必要利潤」，投機利潤不能代表對於社會服務的酬報。不過現代工業界都以為投機利潤應該歸事業的主人或所有人，以為事業不能在他種基礎上進行。但是世界上有一大部分的事業，是沒有投機利潤的。這大部分的事業，對於必要利潤及管理的利息和工資，就是對於社會服務的相當酬報，已經滿意。假使事業是為社會服務，不是為個人謀利，資本階級所要求的投機利潤，就可以不要。

資本家應否得受利息，大概將來要有許多辯論。但是現在安穩的說法，資本家就是應該得「利息」，也不應該得「投機利潤」。若是因為公共政策的理由，投機所得可以入私人之手，他們也不能認這種利潤與為社會服務所應得的錢財是同樣的意義。換言之，我們要分別各階級的收入有

應該賺來的 (Earnings) 有偶然獲得的 (Findings) 投機利潤一定是偶然獲得的。

現在資本階級奪得這些偶然獲得的收入或投機利潤，結果資本階級大發其財，勞動階級大受其窮。困窮固然不像現在許多著作家所說的，不是世界上最大弊害。假使人所處的環境，可以出於困窮，困窮就決不是弊害。但是現代產業上的困窮不是如此。現代世界上的困窮，有許多是無法救濟的，雖強有力的也不能逃出。這種無救的困窮，不但使人志氣沮喪，並且容易敗壞個人的德性，不但使人缺乏希望，並且使人缺乏高尚的道德的懷抱。因此這種無救的困窮，是墮落的，且與墮落、惡習，和犯罪相連。我們的理論，以為各人都能照顧自己，富者與貧者都是一樣的能取求，能保存他所取求的。因為這個理論，於是西方文明中發生一個無產階級；這種階級對於將來沒有趣味，因為他們除了革命以外，沒有希望振拔他們跳出

現 在 的 地 位。

資本主義產出這種不平的財富分配，還有一個結果，就是醞釀社會上有產階級與無產階級的鬭爭。階級鬭爭在組織適當的人類社會裏，不是常態。但是現在西方文明各國到處有階級鬭爭的先兆。我們若不能勝過正在發生的階級的仇視，那麼，西方文明，遲早一定要有勞動階級與資本階級間公然的血戰。我們已經說過，那種衝突不會產出高尚鞏固的文明。資本主義又增加了國際間的仇視。(55)西方文明中的資本階級，藉着能支配政府，常利用國家去增進他們自己的利益。他們向政府要求新市場，銷售他們的貨物，要求巨大軍備保護貿易和商務，並且不惜用武力的政策，去達他們的目的。因此他們釀成國際間的戰爭，和國際間黷武的精神。歐洲各國此次大戰，更可證明這個情形。我們已經說過，歐戰的深遠道德原因，是因爲西方文明中生活的成訓和理想的矛盾。我們相信社會主

義不能保證國家的自利心或道德的退化。但是這次戰爭也是因為兩個大資本主義的國家（英國和德國）間發生了強烈的經濟競爭。（56）英德兩國政府近年來多少總被資本階級所支配。老資本主義的英國，看見新資本主義的德國，在世界的商場，售賣貨物，於是非常疑慮。因此英國的資本主義用英國外交和權勢種種方略，去阻止德國在非亞兩洲商務上，和政治上的發展。同時，德國的軍國資本主義階級，得到國家的種族的自利主義的哲學的後援，漸漸將由兩國經濟的對抗所起的仇恨煽成戰爭的火燄。資本主義未發生以前，固然有戰爭，就是資本主義消滅以後，大概還有戰爭。但是說資本主義特以侵略的戰爭為最醞釀國際間階級間戰爭，沒有人能否認的。

現在和平恢復，支配世界商場和天然財源的商業帝國主義，及侵略的資本主義如何引起戰爭，我們更可以看得清楚。協約國在巴黎和會意見

不合，就是因為這個，後來和會所採取的平和條約，是一種雙方的讓步，我們很怕這種讓步是將來戰爭的根源。

我們不要相信，階級間國際間的戰爭會產出和平。仇恨產生仇恨，戰爭產生戰爭。有產與無產的衝突，必致推倒西方文明。將來他的結果，比此次世界大戰爭，還要可怕。所以社會上的富者階級有鑑於階級的對抗和仇恨，就應該拋棄他們私有財產的一部分；因為假使富與貧之間相去日遠，一定要毀壞我們的文明。

第三種反對資本主義的理由，就是他養成富與貧的物質主義，防礙精神上的高尚生活。資本主義養成富者的物質主義，因為他們以私有利潤之所得，去奢華自縱，無所不至。承認私有利潤，就是承認各人在法律以內，都有權利取到他能得的，雖然不把社會責任的意義完全消滅，也會使社

會責任的意義變為魯鈍。同時資本階級增加，財富也暗中毀壞人的品格。因此人類相信金錢，以為金錢是在人類和上帝的法律之上。他們重視現世的愉快和娛樂，以為只有為他們值得奮鬥。人類生活的理想和理論，與其行為，都變為物質主義的。宗教除為體面的標幟外，失了他的意義，精神事物的高尚真理，不是遭反對，就是祇得習慣上的默認。這等人實在難入『天國。』

有人說得好，『個人產財的慾望，與流行的熱狂，使人看不見文明中那些是貴重的，那些是下賤的。假使他們能使他們自己家裏快樂，並且有些好的東西吃，那麼就是住在沒有一個公共建築而且污穢不堪的城市，他們以為是安樂地方。使生活惡劣的不是鐵，也不是機器，是貪慾作用的無限制。假使人的靈魂不覺得討厭金錢，我們就很難希望有大進步。』(57)

資本主義造成貧者的物質主義，因為他以財政上的成功為一切價值

的標準。資本階級的行為和標準，為貧者所羨慕，他們力所能及，就會暗地裏去模倣。因此勞動者的標準，也差不多完全變為物質主義的。他或者希望公平的財富分配，但是不是為『良善』的生活，是為『充裕』的生活。且勞動階級最不幸的分子因為無法救濟的困窮，雖然不至完全不信精神事物的價值，但是也是很難相信的。所以資本主義的最後結果，是純粹獎勵社會上各種生活的經濟的，物質的標準。

我們反對現在的資本主義的理由，差不多是無數的。我們祇舉出三個重要的反對點，說他助長對於勞工的剝削，產出不平的財富分配，養成幸福和生活的物質標準，因為我們相信這些是最有力的反對點。這些反對點足以使有識見的攻擊西方文明現在的資本主義的罪惡。我們對於這個情況所下的診斷，讀者或表同意。對於社會的情況下診斷，比提議補救

那社會弊端的方法，總是容易些。讀者雖然可以對於我們的診斷表示同意，但是也可對於我們要提出的補救方法不表示同意。假使補救方法容易受指責，那麼，凡是明白社會科學的現狀的當然不會詫異。因為我們對於人類社會科學智識的程度很幼稚，祇有馱子，或有黨派的（這兩個名詞差不多是同意義的）敢說定他知道補救那種危險的社會罪惡之精確方法。但是還有些事情能夠指出來，可以使我們希望這種地位不至如此之無望。我們自然不能希望四五代所養成的資本主義的罪惡，能殄滅於一日，實行平等自由的新產業組織，能成功於一夜。總而言之，現在要忍耐，並且要試驗着進行，不要忙着進到急就的革命變動，因為革命變動的效驗，不能預測。

解決的方法，不是急速的廢止私人所有權和經濟活動上的企業心，乃

是要依着我們現在開始試驗的途徑，要求對於產業狀況有更完滿的社會責任，對於產業的程序有更完滿的社會管理。因為公衆所有權對於產業的程序，是社會管理和社會責任之最完滿表示，所以凡是有益的，可以實行的公衆所有權，自然是應該歡迎。祇要我們有準備，凡是公衆所有權和公衆管理，我們都希望要的，但是現在的問題，就是我們準備到什麼程度？不消滅私人所有權和私人企業心，而公衆所有權的利益，能否得到，還是一個問題。

因為私人所有權和私人企業心，亦有他們的好處，就是最急進的社會主義家，只要稍為明瞭人類天性和人類社會，一定會承認的。私人所有權，有些地方好像私有家庭對於社會之需要一樣。史麻耳教授說，「無論那個細心讀過十誠的，就知道私有財產是夾在文理行間。」私有財產的制度是文明自身的基礎之一，私有財產的成訓，一定要當做社會秩序的基石保

存着。(58) 反對的不是反對私有財產，是反對資本主義所養成的私有財產的弊害。大企業應否作為公共的或私有的，還是一個問題。(59) 假使我們決定在特別情形之下，保留私人所有權，有許多益處，那麼，現在的問題就是保留私人所有權，我們還有許多事情，能得到公衆所有權的益處嗎？

據著者看來，假使我們的人民（特別是有產階級）能得到適當的政府機關，與適當的倫理，理想和精神，那麼，保留私人所有權，能得到公衆所有權的益處，沒有多大問題。我們祇要政府和公衆感情把社會規制和管理的計畫比現在更為進行，就可達到這個目的。換言之，我們一定要為公衆利益規定大小各種企業，我們一定要主張企業是為社會服務，不是為個人利益。我們一定要堅持各種企業對於工人與對於公衆一樣，都要公平，不要不公平。

有人可以說，工人既然靠着這種小進款生活，頂好的只有極少的經濟

剩餘，那麼，無論事業怎樣規定，他的地位還是不穩的。假使企業是根據服務的觀念，那麼，企業對於工人的不安穩的狀況，一定要與以相當的保護。那麼，社會運動家所主張的科學的社會改良政策，一定要實行。(60)我們第一要根據最衛生的和道德的標準，以法律嚴厲的規定工作的時間和狀況。我們對於生命不可預料的事，例如疾病，傷害，失業，老年，衰弱等一定要有相當的保險。我們對於這種保險制度不能保護的如衰弱，殘疾，無能力等還要預備一種相當的救濟制度。我們一定要替工人規定最低額的工資，或是維持生活的工資。各城市都應該有不索費的職業局，或勞工介紹所。法庭對於工人與雇主間的爭執，或關於小款的訴訟，應該執行不索訴訟費的裁判，不用律師。這個可以使工人與雇主在平等的位置，因為向來法庭的花費很多，只有小康以上之家，能要求提起訴訟。我們的學校制度，為那些想學工業的人起見，應該預備各種職業的訓練，不取學費。對於工人

以互助和集合營業爲宗旨之組織權利，一定要加以保護，但是不許他們去妨害那些更可憐和無組織的兄弟們之權利。總而言之，對於社會上的貧者，一定要使他得着社會的公平。

反對的人可以質問，『但是去實行這種社會運動家野心的政策，那裏有錢呢？』在西方較富的國家，不必使那些不能擔負的再有重累，就可以有許多錢去實行這種對於工人的人道事業。對於這種爲社會的和產業的公平之事業，有些錢可以仗着私人的慈善，然而這宗款的大部分，自然是應該用公共的課稅，不過公共的課稅，應該課稅這些能够擔負的人。換言之，我們的課稅制度，一定要有改革，使課稅能供給社會所需的進款，並且同時可用以分配社會中的財產和經濟機會，使其更爲平均。課稅的科學改革，大概是改革現在經濟制度不公平，不平等的最重要的行政方法。

我們上面已經說過按現在的財產制度，合法的進款，大概可以分爲應該賺的和偶然得的兩種。依我們所見，在道德上社會上，一個人對於「所賺的」主權不能與對於「偶然得的」主權相等。假使社會允許「偶然得的」多入於私人之手，不歸公共所有，這只可做爲社會上暫時的權宜。現在進步的課稅改革家，就是提議現代國家中「偶然得的」收入，要應該擔負這個課稅的重累。將來的政治家最好要辯別我們的工業制度中，那些是「賺來的」，那些是「偶然得的」，那些是勤勞所得的進款，那些是非勤勞所得的進款。不必精確的區別這兩種進款，祇去指出現在社會中富者階級非勤勞所得的進款的許多來源就夠了。這種進款有由遺贈和遺產來的。家庭團結的原理，在社會中既然重要，他的分子裏面，如果真是需要經濟的調和，以免其入於困窮，法律大概可以免除這種遺贈的課稅。不過除了這種以外如現代多數的國家所承認，應該要有累進的稅率，那種間接

遺產應該至少加倍。許多的遺產入私人之手，而現代國家並不加增稅率，那是沒有理由。

還有一種非勤勞所得的進款，爲富者所有，就是土地價值上『不勞而獲的增加。』這種不勞而獲的增加，是由於土地與人口比較的缺乏。這個情況在日趨繁盛的大城市，最容易看出。因爲在城市中土地缺乏，不動產買賣的投機利益（即買賣地段非常之大，『地租』又高。這種不勞而獲的增加，都歸不動產的投機商人或地主階級，那是沒有理由；世界有些最進步的社會，正在把這種增加的進款，作爲公家的收入。

還有一種非勤勞所得的進款，就是『投機利潤。』因爲有些事業有暫時的或永久的社會利益，所以產出投機利潤。投機利潤不單是由於自然的專賣權，特權的允許，等等，並且由於許多社會的狀況。這種『投機利潤』也應該課稅。大概一種累進的『所得稅，』可以把這種『投機所得』的

『偶然收入』分與社會，同時又可以有抽取非勤勞所得的進款的利益。非勤勞所得的進款：(一)有由地價中不勞而獲的進款所積蓄的家產之利息，(二)有由『投機利潤』或(三)詐偽的行爲所得的由遺產代代相授。現在這種累進的稅率在文明世界的先進國由相當的行政機關執行，已經完全能夠實行。至於他的重要問題，祇有他的限度。對於大進款的課稅，無論在那國，似乎還不足以影響財產的分配。假使文明繼續進步，這種稅制，一定會永久施行。將來的稅制的改革大概，只會對於較高的進款增加較高的課稅罷了。

徵收適當的遺產稅，所得稅，土地專有價值稅，就可以得到充足的進款，應公共的需要，去實行建設的社會改良政策。這些課稅如執行的適當，既然不能逃避，並且在最進步的國家已經嚴厲的實行了。(61)那麼，對於這些

課稅可以發生的反對，似乎多半是在理論方面，或屬於社會的性質的。假使有人說這項鉅款交與現代國家是靠不住的，這項鉅款不會用在公共利益上，但是會變成政治腐敗的根源，或會用在巨大陸海軍的準備。那麼，反對者就要說明怎樣會如此濫用。但是，社會政策須用大宗的款項於公共幸福，差不多可以擔保公共的款項，不會用在軍備上，或消耗在腐敗的政治上。

反對現代國家徵收富者的贏餘，推行進步的改良社會和工業的政策的主要理由，就是說他妨害企業。假使現代企業的利潤，凡是偶然得的都須分給公家，恐怕人家不勇於投資。富者階級定不高興；他們與其得合法的權利，寧願他們的本錢，沒有報酬。總而言之，資本會同盟罷工。

現代企業的歷史，有許多證據證明這個事情可以發生。假使企業的倫理，還是根據窮兇極惡的自利主義這個情形大概就會發生。假使企業

是以社會服務爲基礎資本就大概不會『同盟罷工』因爲資本的利潤之機會應該減少以應社會的需要。一國當戰爭的時候，爲愛國的感情所激，『照常營業』利潤雖或者大減，然而物價並不騰貴，這個例就可以證明。換言之，這裏又有精神的要素，成爲倫理的標準，支配各階級或全民族。經濟以純粹的人類天性之自利（完全自利心）爲基礎，就會多半不顧在企業上各階級的倫理標準的影響。但是現代心理學已經證明這種人類天性的理論是錯的，人類的利己和利他是同出於我們的天性，現在一定要承認用利他的理想去支配事業，是在實行的社會政策的範圍以內。

因此我們可以駁那些說對於工人一個完滿的社會公平的政策會損害企業的人是如此：假使企業是在相當的倫理基礎上（社會服務的基礎上）進行，就不會妨害正當的企業。無論如何，富者階級對於資本上較小的進款，（社會允許他們可以據這個進款爲私有，託付他們爲人類謀利益）一定要

滿足的。換言之，他們一定要情願拋棄他們的非勤勞所得的進款的大部分，給與國家或個人的慈善事業；並且若是所餘者是用以發展合法的事業，他們還一定要拋棄他們的奢華和自縱。

假使有人說，希望富者階級的未免大奢，我們回答說，這種爲公共利益的犧牲，是單根據於倫理的原理，他們許多人已經承認這個原理，就是基督教的處理財產的教義。這種爲公共利益的犧牲也與社會義務的道理相合。科學的社會倫理學說明社會義務是起源於社會科學的事實。英國一個有錢的製造家郎崔 (Seabohn Rowntree) 說，「我們一定要承認，對於工人要公平，富者方面就要犧牲。除非在一方面嚴重的壓迫富有錢財的人，在他方面社會中的窮困決不能消滅。」(62) 幸喜許多最好的美國富人，已有同樣的宣言。

對於以課稅去辦理公平的工業政策，有時還有一種反對的理由，說他

會乾涸各個人間的慈善心和友愛心的自然幫助之動機。並且他會使各種事情都歸到法律的和政府壓迫的無生氣之水平線上。但是不必確是這樣。民主的社會，如果有人道主義的理想支配，並且擁護一個社會公平的政策，結果個人間總不會缺乏同情和友愛上自然的表示。無論如何合理的慈善事業的目的，應該漸漸使他無存在之必要。社會中的友愛不祇應該在慈善上表現，更應該在公平上表現。

至於工業內部的組織，從上文看來，顯然是應該是最合民主政治的，親愛的，合作的——『少資本主義的。』不能再拿勞動看做貨物，一定要看做人。雇主和雇工一定要承認他們是替普通的公家服務的同事。凡此種種，都是說雇工對於企業的管理一定要有發言權，對於勞動的狀況，他們一定要有些管理權。例如工場委員會(Shop Committees)和工業公會(Industrial Councils)等計畫或者可以達到目的。但是最要緊的是在雇主和被雇者

兩方面的民主的精神和服務的精神。

上文所說的經濟政策可以說就是「社會主義」但是一部分的社會主義者一定拿他當做學者的幻想，太偏袒現在資本主義的制度。無論如何，現在已經不是用純粹的名詞，歸罪事物的時候了。假使「社會主義」是說對於社會生活的各種狀況，要有集合的管理，那麼，這就是全體人類歷史所要求的東西。按這個意思，凡神經清楚研究社會生活的人，都是社會主義者。假使「社會主義」是主張全體資本的公有權和管理，或至少一國的大半企業的公有權和管理，那麼上面的政策就不是「社會主義」。不過據著者所見，這種「社會主義」假使能夠實行，並沒有什麼道德上的反對。無論如何，歷史上的社會主義運動既沒有贊成我們起初所解釋的那種哲學的社會主義，而對於把他的政策簡單造成為企業的公有權和管理權，以便可以實行一個高尚的社會生活，也沒有認為滿意。但是，在許多國家

中，他結成一個完全的社會生活的哲學，充滿了危險的消極觀念，如我們已經駁斥過的『經濟定命主義』，社會階級衝突的理論，和社會進步之記濫的，或革命的理論。因此社會主義運動已經由一個建設的運動變為消極的運動了。這個實在是人類歷史的慘劇，因為這種消極的社會哲學，並不是真社會主義的重要部分。

社會主義的慘劇因為此次大戰爭更為顯然。俄國的馬克思社會主義已經現出國內戰爭。極端的馬克思派（廣義黨）把已經成立的民治的，緩進的社會主義的政府用武力推翻，建設一個無產階級專權的政府。他們為糾正實在的或幻想的罪過，不但乞求一個階級的勢力以反抗他個階級，更犯舊時的錯誤，想組織社會於武力的基礎上；因此完全表現馬克思主義（Marxism）的普魯士的精神（Prussian Spirit）但是他們壓制自由，把平等當作劃平各人的程序。一個表同情的觀察者，調查了匈牙利同樣而少流血

的平民革命以後(63)說：「那裏沒有自由。也沒有民主政治。」社會主義的國家如布爾札威克主義所解釋，實在離我們社會理想上所想像的自由社會很遠。這雖是專制政治顛倒過來，但是革命的社會主義要毀壞西方文明的，就是那顛倒過來的專制政治。

在他方面，和緩的英國社會主義如英國勞動黨所代表，就是從消極的變為建設的運動，他的性質不是革命的，是實驗的。他們在改造報告上

(Report on Reconstruction)宣言說，第一條原則，「是求社會中的各分子不單是有能力的，或天資好的，或有錢的，無論什麼人，無論在什麼時候，要有健全生活和有價值的公民之各種需要。」這個政黨明白的否認他們是為階級的權利說話，或求一個階級支配他個階級的觀念。更可注意的，就是他們要仗着科學去實行他的社會和工業改造政策。他們宣言說，「在複雜的政治裏面，勞動黨主張對於每個發生的問題為高深研究和科學調查。」

這個畢竟是『科學的』社會主義，與馬克思一派的『科學的』獨斷主義相反。這種社會主義的性質，不是革命的，是實驗的；第一步是要實現我們所提出的工業改良的計畫。無論這個政策是由社會黨或其他政黨施行，都無關係。在現在的社會情形祇有這個可以代替革命的社會主義。勞動問題不過是社會問題的一方面。公平待遇工人，已成爲現代最大的道德的問題。我們所提出的公平工業政策，並非完全是學者的幻想，或純粹抽象的推理。西方先進各國得最穩健的社會思想家和運動家的指導，正在實行這種政策。這個概念，以爲工業的窮困如此妨害我們的文明，就是不用革命，也能與各種社會罪惡一樣的廢除，並且也是應該廢除的。但是明瞭現在社會問題的深遠狀態的，就知道在有組織的，有科學計畫的社會進步上，這不過是初步，但是最緊要的一步。他們知道彼處有個人之社會化與保全及建立人類的精神生活的問題。

(53) Ward 的純粹社會學 (Pure Sociology) 第十八頁。

(54) 關於很好的經濟宿命主義的討論，參看著者在美國社會學月刊，一九一一年七月所發表的現代心理學見解中之馬克思的經濟宿命主義。

(55) 有人常主張資本主義趨向於和平。有幾種資本主義確是可以保全國際間的和平。這種資本主義是守舊的，或「投資式的」，不是「投機的企業」，但是「剝削式的」資本主義，繼續發生國際間的爭端和嫉妬。說投機式的「剝削式的」資本主義，迄今在西方文明中很有勢力，並且對於惹起許多戰爭，也佔一大部分，現在的戰爭就是其中的一個是很公道的。

(56) 參看 Hayes 的現代歐洲政治的和社會的歷史 (A Political and

(57) 參看 Figgis 的十字路上的文明 (Civilization at the Cross Roads)]
○四頁。

(58) 哈蒲浩教授柏提勒教授 (Professor Bartlett) 加賴爾博士 (Dr. A. J. Curllie) 和他人所著的財產的義務與權利 (Property, Its Duties and Rights, 一九一三年) 對於私有產業的進化與社會的價值講得極好，可參看。

(59) 伊利的財產與契約對於分配財富的關係 (Property and Contract in their Relations to the Distribution of Wealth, 共二卷一九一四年出版) 對於現代社會公有產業和私有產業的關係講得很明白，可參看。

(60) Devine 的窮困及其原因第六章所述的計畫極好。

(61) 關於課稅之原理，讀者可參攷最有名經濟學家的著作，就中以塞

利格曼教授的著作爲最要。

(62) Henderson 的西方的社會計畫 Social Programmes of the West. 111
九頁曾引用此語。

(63) 新共和雜誌 The New Republic (一九一九年五月二十四日) 一二頁。

第五章 社會問題中的精神和理想元素

世界所需要的是一種新精神，新價值；這個比新經濟制度，還重要。世界誠然很需要一種新經濟制度，因爲有了新經濟制度，就可以得到新精神；但是新精神與新經濟制度，一定要同時發展。假使沒有一種新精神；新經濟制度只會給強者另外一個機會去利用弱者。但是，假使沒有一種新工業制度，羣衆就差不多不能得到新而且高的生活理想。生活的物質狀況一日不公平，我們就一日不能希望人家相信友愛的理想。但是，假使沒有

一種友愛的理想去指導他們的活動，人類團體就不能有相親相愛的社會。但是這並非循環的說法。觀念和理想是指導活動，支配活動的；所以我們必先有社會必須如何的觀念，然後能製造明日的社會；並且對於實行我們的觀念和理想的勢力，要有信仰。

人不相信觀念的和理想的勢力，是最可痛心的事情。我們無論如何承認他種要素的影響，但是除了絕對的懷疑者以外，人都承認智慧在過去人類進步中，是主動的要素。我們雖然很不贊成理想的歷史學說，不過自有文明以來，觀念和價值就是人與人相和洽的重要工具。例如天父，博愛，個人自由權等觀念，關於型成過去的人類歷史，都極有影響。不能說這些觀念是從物質的經濟的環境來的；因為他們是從人類自然本性和自然趨勢來的，也是從環境中各要素的影響來的。假使有人說觀念的根源是起於環境中種種影響，他們就是忘記了人類的本能，創造的想像，和建設的推

理所佔的部分。換言之，他們忘記了人的心智是自動的，無須外面的強迫。他們對於人類本性的理論，容納今日科學所不信任的被動的心理學。所以經濟定命主義，或其他關於人類進步的物質主義的理論，都是沒有科學的根據。

明日的社會比昨日的社會，一定更要精神的和理想的元素去造成他，因為社會演化的程度愈複雜，精神的要素愈重要。科學和教育一定是支配及改組將來社會的重要工具。單是對於社會生活有一個明瞭見解，就能造成社會的最高發展。然而只有科學的發明和思想的結論作成標準，變成價值的時候，他們的社會效率，才顯得清楚。換言之，正當的社會生活一定要建設在對於人的關係的真理的基礎上。理想是對於活動的價值的判斷。個人間要有高尚的協和，理想是不可少的。所以我們一定要先

有正當的理想做基礎，然後才能實現高尚的社會生活。

不單是我們對於人類社會，一定要有正當的理想，羣衆也一定要對於正當的理想，表示同意。假使個人間的意見理想，是絕對的不同，就不能希望他們的社會生活能夠和諧統一。現在對於生活的價值和理想差不多是絕對的不同。我們的矛盾的成訓，判斷，使現代文明成爲相衝突的派別，黨派，政黨，階級，及國家。科學使人對於生活的意義和理想的意見，更爲一致。假使我們要解決社會問題，社會科學的最初步，就是要指出社會中觀念和理想，和對於觀念和理想的同意是重要的。就是在科學能做人羣的指導以前，人一定要覺得觀念和理想在實際生活上的重要，並且更要覺得有許多觀念和理想有些由過去的經驗證明在社會上是建設的確可產出和諧一致的，更有保存的必要。

因為現在社會中矛盾的成訓和利益間的相爭，許多人對於指導過去社會發展的及已證明是最能發達文明的原動力，抱了局部的或完全的消極態度。不單是全體羣衆過於趨向快樂，或『自己發育』的生活理想，還有許多人主張（至少爲他們自己）回復到原始的，禽獸的生活程度，他們相信滿足本性的衝動和嗜慾，就是生活的最高的善。此外還有許多人雖然沒有這樣極端，但是不相信有組織的政府，道德，或宗教。最後還有崇拜勢力與成功的人，其數雖難計算，然而在西方文明定型的社會，總不是佔小部分。

假使把盧梭、巴枯寧和尼采等哲學家，完全當做例外的，或特別的社會定型（Social Types），那是大錯。他們是代表現在社會生活中的深奧趨勢。換言之，這些社會的消極主義的使徒，不過用他們的主義，發表西方文明中社會方面的消極態度。許多與現代大運動有關係的思想家如斯賓塞、馬克思等都含著社會的消極主義。我們的社會生活，一方面染了個人主

義的哲學的色彩，(這種哲學說我們的社會生活，沒有協和，與狗打架相同；在
他方面，又染了物質主義的或存疑論的哲學的色彩，)這種哲學以爲我們
的社會生活，無異於一團黴菌的生長和發展。在倫理上，宗教上(在有關於
我們的社會生活最密切內部的事物上)，我們措置不當，所以現在結果不良，
這是無足奇的。

假使我們承認在生命上觀念理想和精神元素是重要的，我們要用什
麼政策去保全我們的精神產物，傳授與將來的社會呢？簡略的說，現代文
明許多方面受了他的精神產物腐敗的痛苦；假使有機會能使人類合乎高
尚社會的生命，我們就一定要採取一種保存這些精神價值的政策。西方
人民至少有四方面不能保全他們的高尚理想，這四方面就是家庭，政府宗
教和道德。

假使我們要除去文明的現在的混亂，我們一定要重新估定家庭生活的價值。家庭在人類社會上的位置，是在個人主義和較廣的社會服務生活之間，對於這個事情，有研究無偏見的，一定都已知。兒童在家庭，不特是用最簡單的，最直接的方法，受對於工業的，政府的，法律的，道德的，和宗教的成訓（這種成訓是種族的精神產物），並且還在家庭內最先學得愛情，服務，和犧牲的教訓。心理學證明，先喚起兒童的本能的感情，發展兒童對於小團體的忠誠，才可以發展他對於較大人類團體的忠誠和利人的熱心。（64）在家庭內所發展的感情，可以使對於較大的團體的感情發達。所以家庭感情強的人，大概愛國心和社會感情也強。

個人在家庭學到社會團結的意義和真理，並且從家庭生活得到許多對於社會生活普通的理想。因此家庭在過去時代是調和人類自私的本性與社會責任所要求的義務之重要機關。個人在家庭內所學得的服務，雖

然時常只限於家庭團體，但是不能因為這個就歸罪於家庭的制度。這完全顯出家庭同國家一樣，若不歸於人道理想的範圍以內，就可以為較廣的人類服務的妨礙。但是假使服務的倫理不能在親密的家庭團體內實行，（在家庭內利他主義有自然的愛情為根據）服務的倫理就一定不能在社會內實行。家庭是過去文明發生的地方，我們切不可忘記他在將來文明的地位。假使我們要保全我們最寶貴的社會產物，我們一定要使每代的人，有鞏固的，良好的，家庭理想；並且社會制度一定要能使常態的人可以有那樣好的家庭生活。

我們不能因為家庭在社會生活上常沒有實行他的高尚職務，就對於這個制度抱消極的態度。如果我們用這個理由反對家庭制度，我們就得也用同一的理由反對一切人類制度。假使我們有科學的眼光，我們的態度却應該是建設的，考察個人性質和社會組織（所以使家庭不能行使他的職

務的錯處去改正他。討論優生學的時候，我們已經說過，假使要去應付將來文明的需要，一定要高尙的理想，支配我們的社會生活。不但人類服務的理理想一定要支配婚姻和家庭；並且普通一般的社會，一定要由婚姻和家庭方面去看重人類服務。我們一定要保存這些制度的人道的價值。我們一定要特別承認真正的母職和真正的父職是最高尙的社會服務；並且我們一定要按這個目的去教育常態人對於婚姻和做父母的責任。那麼我們以家庭爲個人品格的發育地，可以希望社會生活的革新。

再者，假使我們要解決社會問題，我們一定要重新估量政府和法律的價值。我們迷信政府機關和投票的勢力能做各種社會的事業，是可笑的糊塗的。一方面我們要去觀察政府和法律在社會上能力有制限，在他方面，我們對於政府和法律要有再新的信仰，承認他們是規制社會和綜合社

會的機關。美洲大陸特別的失却了關於政府的位置和職能的成訓。別人特別罵美國人民日無法紀，很有道理。但是這個事情，有一部分是因為我們失却了我們祖先所有的政府的理想。他們的政治是信仰愛國心的，我們的政治有好久是自利心占勢力的。不但各黨都是為階級的利益，政治家甚至於普通的選民，都不顧廉恥的自認除為他們自己的私囊外，沒有高尚的動機。在這種情形之下，我們的政治和政府，單是一個競爭自利的表示，無怪乎我們對於立法者，行政者，和司法者，沒有信用。因為我們再不相信我們的立法者和司法官的愛國心，所以法律本身的尊嚴，亦就失掉了。在這種情形之下，祇有純粹的個人自私，階級自私的競爭；民主政治，顯然不能實行。

民治的法律和政府要繼續存在，一定先要使愛國政治復活。假使只以政府為甲階級的自利戰勝乙階級的自利，就沒有人能尊重法律和政府。

況且政治建設在純正的愛國心的基礎上，與真正的人道主義並不相反。服務國家與服務家庭相同，並不與服務人類相反。我們雖然說『人類是在國家之上』，但是，人類本身一定要在較小的具體團體內；家庭，鄰里，國家，經過他們自己團結的發展，然後較廣的人類團結，纔能實現。我們要記得一個重要社會心理的原理；我們的團體有許多階段的時候，發展對於一個團體的忠誠，不但不減少，反倒可以增加對於包括各種的大團體的忠誠。我們想到日益複雜的社會生活和日益須有規制的必要，就知道西方文明在十九世紀對於政府所發生的消極態度，自放任的個人主義以至於絕對的無政府主義，是不正當的。文明愈進步，政府愈需要。將來政府差不多要包括人類所有的利益，不過他的限制，就是不能消滅個人的創造力或妨害常態的社會變遷。各國的發展也一定不能阻礙各政府求世界和平與世界秩序的聯盟。國內的政府一定要為較大的人類服務。不過這個只能

在先進的西方國家，有自由的，光明的民主政治的時候，才能實現。民主政治中的選民，不是爲純粹自私的階級的或國家的利益所支配，是爲人類服務的理想所支配。

最後，我們對於民主政治要有新的信仰，就是一個『自由的社會』建設公衆利益於公衆意志上，組織這種社會，要讓凡長成有智慧者都來參與。『這種社會是補救階級的分裂，不信任和誤會的唯一方法。階級的分裂，不信任和誤會，將來要分裂我們的文明，摧殘文明向上的理想。除了心理的相互洞悉，觀念和理想的自由交換，及相互了解以外，沒有能使人類聯結調和的。』構成公衆的和團體的意志，就需要意志的相互洞悉，觀念和理想的自由交換，及相互了解。

民主政治不是放任的個人主義。美國在歐戰前，時常把民主政治誤爲放任的個人主義；以爲假使一個人不干涉別人的『自然權利』就應該

任其爲所欲爲。民主政治也不是『同等主義』。同等主義不顧個人間的差別，關於管理公衆事業，不信專門家，並且認爲人人都是一樣，就是最負責任的地位亦然。最後，民主政治也不是『多數政治』，因爲真正的民主政治，要尊重少數的權利，即在多數方面，也沒有專制的權力。

民主政治的基礎是友愛。民主政治的原形（或模型）是同情的，相了解的，同心的家庭或鄰里團體（只有一個意志）。民主政治與基督教相同，在現代複雜的國家，也許是社會圓滿的一個計畫。民主政治與基督教相同，也是世界的希望。世人不滿意於政府和社會生活的舊專制組織，他們暗中摸索，趨向於新的，高尚的，較自由的社會組織。世人求民主政治就好像個人求自決一樣。他調和人的關係，不但因爲他承認各人的價值，一個算作一個；並且因爲他能增進他們的權利，及擴張他們的生活和意志。我們解決社會問題，要民主政治進步。✓

再者，假使要解決社會問題，我們一定要重新估量宗教的價值。宗教特別主張人的精神生活。宗教的本質是將社會價值擴充普遍。(65)但是宗教也與政府和他種社會制裁的機關相同，可以誤認為不正當的價值，不過因為個人需要特別是在社會發展複雜的時候，社會價值深印於其自覺之上，這些社會價值就很要帶宗教的形式。只有如此，他們纔能有普遍的和絕對的效力。這種效力對於社會行動的有效制裁是需要的。因此宗教在各時代已經證明是維持社會秩序的最強大的勢力。據倭德教授(Ward)說，宗教是『社會的引力，保持社會世界在軌道上。』(66)因為宗教是社會理想的媒介，假使他的理想很高尚，也能成為社會進步最有力的機關。總而言之，宗教與文明的高尚生活，特別有關，宗教的滅亡，大概就是各種高尚社會價值的衰滅。更進一步說，就是文明的高尚組織的衰滅。

現代世界對於宗教的要求，不是不求知道，就是非常冷淡。現代世界聽着思想界的領袖說，沒有宗教社會也能過得好的話，却極注意。宗教在我們的文明中，沒有得到他所應佔的位置。世人把他推到一個角上，把他好像哲學一樣，作為體面的標幟，不然就把他看做迷信。

假使我們分析的社會情形是不錯的，就是用宗教去激發羣衆的利他心。社會的宗教，是最能拯救人類本性出於自利和獸性中的，並且也能解決社會問題。我們所說的社會宗教，確是把人類服務看做最高尚的目的和價值，超越個人，階級，國家，或種族的服務。只有這種宗教，足以扶助人道的倫理，所以只有這種宗教，能戰勝利益的衝突（這種利益的衝突，容易發生於種族，國家，和階級之間）。假使要免除個人，階級，國家，和種族間的戰爭，這是構成社會問題的中心，一定要用博愛的和服務的宗教。

最後，我們解決社會問題，要先對於道德和道德理想，重新估量價值。家庭，政府和宗教，扶助道德的實行，或道德的理想的時候，方纔有價值。但是現代世界對於行爲不注意。吉丁斯教授說：「我們非常希望去補救愚的與受過教育的隔閡，我們漸覺得補救富的與貧的隔閡的重要，但是我們還沒有注意到補救惡的與善的中間的隔閡。」假使要去解決社會問題，就必須補救這個隔閡。

道德束縛人使有和諧的關係。姑不論博愛，服務等高尚的性質；沒有誠實，正真，忠誠，和公平的普通德行，就不能有滿足的社會生活。所以我們一定要注重道德行爲和道德觀念在我們社會生活各方面的重要。我們一定要保存我們的道德理想，把他當作我們最寶貴的精神產業，並且一定要把道德訓練視爲我們的教育制度的中心。因爲人類社會最後的問題，如吉丁斯教授所說，是補救惡的與善的中間的隔閡。惡邪，不道德，是犯罪

的前驅，犯罪就是解散社會秩序本身。犯罪誠然可以發生於心理的殘疾，或經濟的不公平；但是社會上比這兩種犯罪還危險的，是發生於我們的社會生活的卑下理想。這種犯罪，他有一天可以如燎原之火一樣蔓延遍於西方文明，並且可以表示西方文明最後的崩頹成爲道德的擾亂。文明最後的解釋，一定全靠着造成文明的男女的個人性質。

那麼，社會上的惡的與善的隔閡如何補救呢？拯救個人，拯救社會，要有力的信仰。不過這些信仰要非常廣闊，足以適當處理這個情形的所有要素。社會倫理問題中的問題，是那種道德理想的制度最適於提高人類的日漸和諧與進步的發展。現在個人主義的倫理，使我們量道德理想的標準，不是個人的快樂，就是個人的發展。這種倫理，已經不能產生全體人類的社會和諧，或進步的發展。「快樂主義」的和「自己發育」的倫理，沒有補救惡與善中間的隔閡，並且在現代文明中，已漸產出實行自利的和反社

會的行爲。從社會方面看來，他們都是失敗的。謹慎的倫理思想家，時常看破『快樂主義的倫理』是不完全的。至於『自己發展的倫理』就沒有這樣被人看破，在十九世紀，差不多都認自己發展的倫理有利於人類的進步。自己發展的倫理在一定程度以內，誠然是如此，但是按普通解釋起來，至少他也是趨於反社會的行爲。

個人主義的倫理已經打破西方文明，他不但不能幫助去解決社會問題，反倒使社會問題更加不能解決。那麼，什麼道德制度能適應我們的複雜的文明的需要呢？只有以人類全體的發展爲前提，不以個人的發展，或快樂爲前提的制度才可以適於解決社會問題。(67)換言之，道德理想不是一個完全的人，應該是一個包含全體人類的完全的社會。這個意思在個人方面講來，實在是說他的道德理想一定要以爲他的生活是爲人類的服務；他的發展甚至他的幸福，也都要是爲着這種服務的手段。不過人類服

務的理想，要個人對於這種服務的能力乃至他關於服務的幸福最有完滿的發展。因此道德理想就是將快樂主義的和自己發育的理想的好的部分綜合起來。但是人的實際的道德生活偏重自己或偏重人類就有極大的分別。

況且道德的制度，根據於人類服務的理想，有很大的便宜，因為西方文明，有最好的宗教成訓擁護這種制度。這種倫理包含在純正的基督教所教的博愛的和服務的倫理裏面，大概人沒有懷疑的。道德理想有絕對的勢力，必須有宗教的制裁，在社會上才成爲有力的信仰。道德脫離宗教，使兩者在社會的效用，都有危險。道德的理想，社會的理想，需要社會化的宗教，人道的倫理，人道的宗教，這種宗教能把人類的服務，作爲最高尙的宗教行動。

可惜現在沒有人看到爲人服務的宗教，與人道的倫理，是同等的需要；沒有人看出最純正的基督教就是爲人服務的宗教。孔德不知道基督教是人道的宗教（他相信解決社會問題需要人道的宗教），我們可以原諒，因爲他所知道的基督教只於是教會的，窄狹，不適於現代生活的需要。或者現在世界上有組織的基督教還是如此。就是在西方文明中，求一個適於現代生活的需要的宗教，還沒有。所以教會大失羣衆和思想界的信仰。但是較爲純潔的，人道化的，社會化的基督教已經漸漸在歐美先進的國家發生。這種基督教欲謀適應現代社會的需要。這種新基督教不管神學上的辯論，專致力於日常生活人道倫理的應用。改良現存的宗教，增加他的力量，比創造新宗教容易得多。所以就是從嚴格的科學方面看來，那些注意解決社會問題的，對於基督教也得重新估量價值。在拋棄基督教以前，我們應該慎重的試用。假使我們要完滿社會化的倫理，可以補救現在人

類的隔閡的，我們就要有一個救濟的宗教。(68)

補救社會上惡與善中間的隔閡的一個方法，現在大家所共曉，並且在著者的意見，以為是最實際重要的，就是用正當的倫理理想，去支配少年行為的和性質的發展。換言之，正當的道德價值和社會價值，一定要用道德教育傳給兒童。美國向來以為教育的課程，不必特別的規定，道德的社會的教育，他們自己可以會好。但是現在有思想的人，都明白我們的文明，現存道德和社會價值之所以會混亂，是因為我們沒有去保存他們。

常有人以為道德教育是特別屬於教會和家庭，這些組織當然是最適於把道德的價值，深印給兒童。教會是人民宗教生活的有組織的具體，更應該是保存，宣傳社會價值的機關。他的職務，可以正當的作為社會中的精神權力，他的實行事業，在現代一定是精神的嚮導；這就是說，他一定要變

爲一個教育機關。最好他應該是『倫理教育會』把最高尙的倫理教育傳給在他勢力範圍以內的人。

不幸許多人不入教會；即使教會全體都能覺悟他在社會中的使命的完滿意義，即使他本身的小派別能够諧合，但是要把西方各國置於他的勢力範圍之下，大概還要些時候。所以傳授道德教育的責任，仍然要託給學校。這個在第六章再行討論。

本書起首就說我們文明的精神須根本改造。若是保存西方文明使他發展，那麼建設西方文明的基礎的道德觀念，要根本改造。第一要承認人道的觀念，和人類的共同生活，超過國家，種族，或階級之上。(二)與這個觀念最有關係的，就是人類同胞的觀念，包括全體的人，不論他們的境遇如何。

(三)人類服務的觀念，特別是較強的國家，種族，和個人對於較弱的服務。

(四)發展自己和犧牲自己的調和的觀念，這種觀念自身不是目的，但是爲人類服務。

(五)公平，和平，好意等，不單是在人與人之間，並且在種族，國家，和階級之間。

(六)各種社會的道德，能使家庭，國家，世界，有人類團體的和諧共同生活的，能使人類的文明實現的。

假使學校能傳授人道主義的理想，假使教會宣講人道的宗教，假使大學教授人道主義的科學和哲學，以輔助人道主義的理想總而言之，假使人道理想是我們的文明的風俗習慣 (Mores)，一代之中，就應該有一個新天地。

(64) 參看 Roce 的忠誠的哲學 (The Philosophy of Loyalty) 特以二二〇頁至二二八頁爲最要。

(65) 參看著者在美國社會學月刊一九一三年十一月所發表的『宗

教的社會功用；』及 Ames 的宗教經驗的心理學 (The Psychology of Religions Experience)。

(66) 參看他在國際倫理學月刊所發表的『宗教的主要性質』第八卷一六九頁至一九二頁。

(67) 第一章所說著者的文章，最後幾句說：『假使西方文明不因爲國際和階級間的無望戰爭，竟衰敗下去，他定要使人道的倫理復生，這個倫理能教人在服務中找他的發展和他的快樂，能教個人，階級，國家，以至於種族，不以自己爲目的，而爲人類設想。只要普通人承認這種倫理，就能阻止現在的戰爭。此次戰爭之結果若何，姑不論，做未來文明的領袖的，要誠懇的承認這樣的人道主義，才能夠使世界上不致再發生無窮的階級間，國家間，和種族間的衝突。』

(68) 牛津的 Mansfield College 柏提勒教授 (Professor J. Vernon Bartlet)

(著者承他許多的指示說著名的猶太學者 (C. G. Montefiore) 在他的耶穌之宗教的教訓 (Religious Teaching of Jesus, 第五十七頁以後裏面) 已經承認『救濟』是基督教的『新觀念』和極強的特性。參看 Seeley 的 *Ecce Homo* 第十四章。

第六章 社會問題中教育的元素

我們在上一章中曾經說過，科學與教育必定成爲支配及再造將來社會之主要工具。假使這個話是確的，改造我們的教育制度，即是狹義的也爲改造文明的根本大計。我們沒有社會的智慧，就不能解決我們的社會問題。得社會的智慧最方便的方法，就是學校中的兒童受一種政治及社會方面的教育。在民治的社會中，人民即是主人。如欲使自由政府及自由社會的大試驗不致於失敗，人民一定要受如何解決他們的問題之教育。我們的問題就是使個人有社會的智慧及品性。因爲這個緣故，所以我

們的文明所取之塗徑，必出於社會的及政治的教育。

但是我們的學校對於這種特殊的社會的，政治的教育之需要，非常忽視。良好的公民不特在於有智識的選舉，而且爲社會中有效能的社員，有效能的父母，概言之是在於適於社會的及國家的服務。但是我們的學校對於這一點沒有相當的注意。我們的社會問題理應歸教育解決的。然而我們的教育，從未曾幫助我們解決社會問題。我們的大學畢業生多數（若是連各專門學校的畢業生也都算在內）可以說極大多數，離開學校之後，對於民治的社會及政府之建設及目的，是全無相當的觀念的。少年的男女，本來養成爲法律，新聞，教育，及社會事業的領袖。但是他們耗費大半時間於專門的技術，而所得廣義的社會智識甚少，甚至於對社會上政治上所發生的事實，幾乎是沒有判別力。這回大戰，非但顯出美人對於歐洲社會的政治的情形茫然無知，缺乏適應的社會領袖，而且顯出我們的教育階級

中有怠惰者，營利者，及剝削者。

我們經過這個世界的大危機，我們對於什麼知識是最有價值的舊問題，得了一個新的答案。人類世界最有價值的知識，顯然是人類相互關係的知識，人類共同生活及與此問題有關係之知識。我們不但生存於物質的世界而且生存於社會的世界。社會的知識比他種知識更有價值，因為我們主要的適應，多半是對人，對制度，不是對物。人類的關係，可以造成我們所知的世界，也可消滅我們所知的世界。人類的關係對於人類幸福，對於創造及保存一切旁的社會價值，甚為重要，比其他一切事物都加在一起，還要重要。

在近世社會之中，若是一個人祇有常識及普通經驗，決不能對於人類關係的世界適應有效，正如同現今農人，也不能靠着他的常識及經驗學會

耕種。現在社會過於複雜，若是一個人沒有充分的科學的社會智識，即不能對此世界作良好的適應。我們的文明，已變為一種複雜的社會關係的體制，若是對於社會沒有充分的，一般的及特殊的社會知識，就不能參與其間。我們文明中在社會上，政治上，及工業上的新試驗，須有高等的社會知識。即如民主政治本身，也是這樣的一種試驗。欲建設民治的社會，而無充分的社會的，政治的教育施之於公民，勢必歸於失敗。我們如果要有民治的社會，一定要行民治的教育。

何以社會的政治的教育，不為從前的學校所採用呢？就中一個原因，大概就是恐怕這種教育，祇能保持現存的社會秩序，而且竟認可權力之濫用。教育從前常為這樣的採用，實在是不能否認的事實。德意志帝國就是這樣誤用教育的一個明顯的例。然而科學的，社會的，政治的，教育就不

會發生這種結果了。我們推行社會的教育，不獨是爲維持社會的統一及秩序起見，維持社會的統一及秩序固然是重要的，而且更爲的是創造更良善的人類世界。我們所要求的教育是爲自由的，民治的社會，不是爲專制的社會。我們現在考察科學的社會的政治的教育，如何趨於真正的社會自由及社會進步。(69)

人類的心靈是適應他的社會的及物質的生活的主要機關。凡是真正社會化的教育，一定要把解放心理，發展心的能力，應用的能力於社會爲目的。但是解放心理不能像極端的個人主義者的主張，以爲即是目的。不過是心理解放以後，就可有一種可變化的，適應的，及進步的社會生活罷了。社會科學對於制度及公衆政策，有深遠的及客觀的批評。社會科學在一切學問之中，如教授上不受牽制，最足解放人類的心理，使社會生活有真正的道德自由。他種學問雖也能解放人類的心理，然沒有一種學問

像社會科學一樣的深遠；因為社會科學全在於對於人類業務之客觀的及科學的批評，且能夠發展一種對於人類業務之客觀的及科學的批評。

但是心理的解放，決不是把人類幸福全然不顧的。社會科學反能尋求人類的禍患及社會的紛亂之動因。社會科學批評制度及政策的時候，指出尙未實現的經濟及社會諧和及效能之法則。社會科學顯示社會的禍患之淵源，及其補救的方法，自然就激刺人對於改革上的努力。社會科學呈露社會，國家，及世界的人類生活之狀態，因此發展學生對於社會價值之想像力及見解。這些都可以使學生謀社會的進步，不出於人道主義的熱心，而本於研究人類生活的科學所得的種種事實及勢力之了解。最後，社會科學贊許真正進步，因為社會科學要表明科學的，試驗的，漸進的方法，在社會變化中的需要，對於用革命及不爲民意所擁護的法律之急進的試驗，是反對的。

大概現在反對社會的政治的教育加入學校的，不是謀社會的自由及進步之人，是利用今日社會秩序的惡弊之人。拿坡崙會廢止『道德及政治科學學院』他的態度就可以代表各時代的獨裁者。民治的社會不必怕科學的社會的，政治的教育。

從前以爲教育可不顧內容，以爲此科與彼科祇要教的高深，原無輕重的教育，以解決社會問題爲目的，必定先要把社會立足點看來，是大錯。社會化從以上所說的看法，舊的教育學說，從社會立足點看來，是入課程。文字的學問及自然科學固然價值甚大，文字可以使人享受社會的成訓，科學可以解放人的心理，并許多職業的基礎，但是社會的學問，在公民有益的訓練中，實在是根本之學。所謂社會的學問，就是關於人類的關係及情形的學問，例如歷史學，公民學，家庭學，公共衛生學，經濟學，政治或政府學，社會學，倫

理學，人類學，及這些學問支派及應用都是。社會的教育自然不是僅指這些科學的教授而言。社會的教育之第一要求，因上述種種原因，就是對於社會的研究增加時間。自小學初級以至大學，至少三分之一的課程，須致力於社會的研究。自智識的立足點觀察起來，社會的研究於訓練個人為良好的公民，最為重要。兒童也應當有社會的教育，因此課程中成訓的科目要減少些，也無妨。但是教授的方法，除去在低級時，又不應為間接的，僅把課程中的舊科目，加入社會的教材及指導，就算了事。這個辦法也未嘗不可，但是如果認為滿足，那關於社會的新的研究，就不能充分的教授。據著者所知道的，還沒有學校承認這教育的革命，來把社會的研究作為課程中主要的科目的。即有採為選修科目的，除非作為專門的研究，也沒有相當的注意。

但是社會的及政治的教育不能祇限於教授知識，真正社會化的教育，必有一種社會的目的。社會化的教育，不能因為學理的抽象，將價值的評判與事實的評判，截然分開。如對於事實有了科學的知識，可以建立科學的社會標準及理想，便可指出或教授社會的價值標準，及理想是什麼。所以我們如已確知兒童勞動的情形及影響，我們關於兒童勞動就有立科學的標準的知識。若不如此，社會的教育便無用處。祇有教授價值的社會的教育，於我們的文明改造之事業，才算是相當的有用的。

那麼，社會教育即是道德教育。因為這種教育教給人理想，不是現在的理想，但是按着關於人類關係的知識所應有的對於社會、國家、人類的理想。析理甚精的理論家，久已說過我們中學校所授的道德教育，是不可能的，不可行的，無用的。因此之故，這方面的教育，大概不甚注意。良好的教師，固然時常把道德教育認作教育的重要部分。但是我們學校中道德教

育的程度，過於低淺，不能滿足社會的要求。美國曾經有一種希奇的不合理的恐怖，以為倫理的教育，將要被人看作宗教的教授，歐洲的道德教育，也至今握在宗教的代表的手中。其結果頗重派別門戶之見，道德上重要的論點，反致曖昧莫明。結果我們複雜的文明所必需的高等的社會道德，在歐美學校教授甚少。

但是我們不能避開這個問題的。良好的公民即是最有道德的公民。欲制裁少年的行為及品性之發展，一定要在學校中教授正當的倫理的理想。如何去實行這一層呢？美國學校因輿論的壓迫，遂不得不添加一種最重要的道德問題之教授，這就是酒類的害。這個教科已設有二三十年。這個結果不但指出我們學校中科學的道德教授是可以行的，并且顯示教授的方法，就是一定要行社會的教育。道德不能用抽象的方法教授奏效。一定要研究道德的具體問題。從前學校中教授道德的困難，就是

脫離我們的社會生活之事實。我們如果以科學的社會智識爲道德教授之基礎，我們教授品性，行爲，家族生活，事業，及人類一般關係的理想，就與教授職業技能的標準一樣容易。我們對於兩種的教授不能盼望時時有努力的，但是總可以有幫助的。這樣看來，如果教授具體的社會情形，那最高等的道德教育就能實行於我們的學校。我們祇有藉着這樣的少年的道德教育，才可希望改革我們的風俗習慣成功。

或者有人要問何種道德的價值是應當教的呢？道德的評判應當以什麼爲標準？幸福，權力，還是發展？什麼應當爲我們道德的估計之單位？自我，國家還是人類？這些問題已經在前數章中有過答案。我們可以

重複申明，這回大戰已經明白指出，幸福的人生觀不能完滿強權的理想，乃是古代野蠻人的理想。這回大戰更指出我們的道德思想，不能以自我或國家團體爲單位，應當以人類全體爲單位。但是這回大戰又遺留下服務

的人生觀及發展的理想，爲我們實際的指導。服務與發展實是在同一理想（卽人類發展）的兩方面。服務是這個理想的社會的方面。假使我們的教育變爲社會化的教育，就一定要注重他。一種真正社會化的教育，要求學生將他對於社會的研究施諸實際。

所以學校的格言，應當是自己發展及社會服務。發展個人就是服務社會，第一爲家庭及社會的服務，於是爲國家的服務，最後爲人類全體的服務。如此，不特個人得發展，社會，國家，及人類也都得發展。教育就全然服務於社會的進步。

且教授服務的人生觀之道德教育，也不能算是獨斷的。服務的理想，雖然是使道德生活有一定的社會的方向，究竟是伸縮自如的，動的，試驗的，且不足蒙蔽個人的良心及判斷。服務與發展的理想相合，卽成爲積極的，建設的，與近代科學的智識相調和的社會倫理，足以代替從前消極的壓制

的道德。因爲這些緣故，服務的人生觀，不特因合作的發展，足以加密或調和個人的關係，且大有利於社會的進步。最後獻身以服務人類，就是人道主義的宗教之本質。沒有這個，人道主義的文明就不能持久。所以教授服務的人生觀，自小團體擴充到人類的服務，一定要算作社會化的教育之中心。

社會的教育對於教育上實際的及職業的元素，作充分的預備。一個人欲爲良好的公民或欲爲人類全體服務，一定要自立，一定要在世界上尋求他的事業，好好的去做。服務的人生觀，要求凡健康之人，要從事於有用的職業。我們又漸漸知道一切服務，一切建設的努力，是有社會的價值的。社會的教育，如不能使個人尋出他的生活，事業，及其在社會上相當的職業，如不能與以於社會有用的職業之訓練，那就是失敗。民治的社會，不容

怠惰階級安身。因爲這個緣故，在民治的社會裏，凡公民都有權力求學校特別的輔助，預備他的生活的事業。

熱心於職業教育者，自社會的眼光看來，往往陷於大謬誤。他們時常誤以爲個人的職業活動，謀生的活動，比一切非職業的活動尤爲重要。然在民治的社會內，公民之非職業的活動，如投票者，鄰人，爲友者，爲父母者，造輿論者，社會分子，及其他許多非職業團體的分子之活動之類，至少同個人的職業活動一樣的要緊。況且他們又時常把職業教育與社會教育教育誤混作一起。職業化不過是社會化程序中的一部。把一部當作全體，是重大的謬誤。人民在民治的社會，必先爲公民，然後爲各種職業或工業中之分子。這個事實，工團主義者及資本主義者，都是一樣的忽視。因此之故，在職業的教育之先，須首求心的自由，了解社會的事實，理會社會的價值。一個有效能的律師或農夫或工師，未必卽是一個良好的公民。這個事實，在

人生通常的經驗上，至為顯然。欲使職業教育不為社會的危險物，祇有附屬之於一般社會的教育之中。我們的小學，中學，及大學，課程中之大部，一定要廢去職業的訓練，以便加多一般的公民訓練。然職業教育為社會化制度的教育之極頂，應該將職業的訓練的最大的機會，給與最貧困的公民。

如一代的人都受到以上所說的公民訓練，心理的，社會的，道德的，及職業的訓練，那末，我們的社會問題就快要可以解決了。然而立刻實現這層，亦有許多實際的困難。我們首先要得到教員，國民，及大學之通力合作。惟具有社會的眼光之教員，纔能與人以這種訓練。教育的職業，必定要自視為社會服務的職業，教員個人，必定要自視為社會的創造者。但欲行之有效，而確知社會的職能，教員自己必定要受社會的教育。經濟的，政治的，及社會學的知識，都是給他社會的使命之眼光。這些知識，對於他的成功，

比教授法之心理的知識，尤爲重要。教員尤須有社會學的知識。因爲社會學顯示今日教育問題及教育在社會的重要及意義。我們必定要先有受過社會學的訓練之教員及教育管理者，才可以有良好的社會教育。

社會的及政治的教育應以國家爲單位，在合衆國應該求聯邦政府的機關施行此種教育。良好的公民是有關係於國家的。國家的事務，沒有像他這樣的重要的。良好公民的訓練，不能完全託付給地方當局。國家之統一及進步要求一種國家制度的教育。這回大戰，顯出美國的教育必要按全國家組織。在各軍營中自二十一歲至三十一歲之美國少年不識字的有百分之十以至三十五，小學畢業的美國兒童不及一半，這樣程度還討論不到一般的社會的教育。欲社會的教育或公民的訓練爲普遍的，實際上非但人人應受初等教育，並且人人應受中等教育，這是顯而易見的。

這些事實都證明教育爲一種國家的事務，證明有價值的社會改造，非先有教育的改造不可。我們一定要有教育的改造，以發展國家的及社會的理想主義，使國家實現他的命運。欲達到這個目的，教育一定要由國家維持按全國家組織。此點在英國改造計畫之中已認爲必要，在美國尙未完全承認。

國家的教育制度，也不致於使我們去做德意志帝國，採用一種養成國家的唯我主義。民治的社會，對於國家的教育制度，設有危險，但有希望。且因上述種種原因，社會的及政治的教育，在民治的社會，實爲阻止德國專制的趨向最適用的工具。若謂國家的教育制度，足以阻礙教育上個人的及地方的自己奮發，則更無根據。在一種國家的教育制度之下，每州儘有超過國家所定最低的教育標準之自由，適如在一種州立制度的教育之下，各地方也儘有超過州立的教育最低標準之自由，二者同是一樣的道理。

況且我們各州的教育制度，已經許個人在教育上發創的餘地，不過私立學校須遵從某種的標準罷了。現在國家制度，亦正是如此。國家的教育制度不過是國家立教育最低的標準，與各地方政府通力合作，以解決教育的問題。

大學應該是發起社會教育建設社會教育主要的機關。因為大學大抵是訓練社會的及教育的領袖，造出國家的意見及政策的。假使大學缺乏社會服務的精神，不作公民的訓練，不獎勵社會的研究，不能幫助傳佈科學的社會知識，那末，社會化的教育絕不能實現。有幾個大學曾經向着這個理想作去，但是從前多數的大學，對於社會的機會及責任，毫不覺悟。實際上，大學是自然的領袖，是社會生活之科學的改造中自然的單位。大學在我們的教育制度之中，佔據領袖的位置，故必定要行領袖的事業。

大學所以成爲改造社會及解決社會問題主要的機關，不只是因爲對於社會研究有充分的教授，養成對於社會服務的精神，更因爲能訓練一切事業的社會領袖。人類社會如沒有領袖，便不能比動物的羣更有進步。若是有了受過訓練的領袖，他們的進步便要加倍。所以解決社會問題，實際上，要靠著能尋出社會領袖，訓練社會的領袖。

倭德教授在他的應用社會學一書中，曾經說過，今日社會大概并不缺乏具有領袖的天然稟賦之個人。不過是尋求及訓練這些人的問題。尋求及訓練社會領袖之責任，特別是在我們的大學。然而擔此鄭重的重任的大學，尙屬不多。大學承認擔負對於養成各種職業的人才之責任，已經很久，如法律，醫學，農業，及工程上的人材之類。但是對於養成研究人類共同生活的問題之人才的責任，還沒有相當的擔任。假使西洋的文明將入於和平，統一，及富裕的新時期，這些人才今日最爲需要。今日世界的大學，

對於供給社會領袖的責任能夠覺醒嗎？

(69) 讀 *White and Heath* 著社會進步的新基礎。

第七章 社會問題的解決

解決社會問題，不要超人的智慧，也不要超人的品格。正當的人類共同生活，不要上帝似的心智，也不要天使似的性行。個人的，階級的，國家的，以至於種族的關係，滿意調和，並非人類能力不能做到的。然而這並不是說，在這個文明的最大事業能成功以前，再不用去研究人類本性和人類社會，也不是說在人類問題有滿意的解決以前，現在羣衆的性質不要根本的改變。

社會問題自然不能有永遠的解決。在一個變遷的世界裏面，每個時代，必然有新問題發生，祇有這些新問題，可以在那時代解決。我們所求的，不是靜的解決，但是求幾條原理，可以指導我們尋出對於人與人的關係的

合理的支配。如前章所述，這種原理就是在現今社會科學的狀況，也並非缺乏。祇應用現在所有的智識，就可以造出一個較好的世界。我們實在還沒有十分注意到社會問題。我們非常注意於征服自然，和個人的成功，至於人類關係的問題，我們沒有多留心；如上文所說，我們的文明，一向是偏於物質主義和個人主義。我們的教育制度，在課程上，對於社會的研究，還沒有相當的認識，但是對於物質的科學，和個人的研究，却很注意。假使我們把社會問題的解決，認為與征服自然一樣重要，就在一代之中，也可以有大成就。

社會組織外面的機關，不能解決這個問題。現在普通一班，都想以此法解決，因為這個好像是最容易的方法，並且因為他可以省得我們提出關於個人知識和個人性質的困難問題。但是社會到底是個人心靈的相互

生活，個人的重疊；組織的外形式雖然重要，但是不是根本。這是社會主義者，和平主義者，優生學者，爭女權者等所犯的通病。各時代社會上各方面（如宗教，道德，政府，教育，以至國際關係）的人，所懷抱的最甘美的幻想，就是以為社會組織外面的形式，可以解決社會問題。人的社會生活，當然只可以由組織表現出來。但是羣衆的習慣，意見，和程度，沒有相當的發展，而想其組織能應用，這是空想。社會制度不僅是社會機關，是一個公認的生活方法。如孟德斯鳩所見，這是使法律發生效力的精神。例如國際聯盟保證世界的和平，提高人類的普通幸福，如無相當的精神為後盾，決難有效。換言之，對於和平與國際協作的希望，一定要有一種國際的覺悟。一般人看出，並且承認，人類團結的事實。如此則世界的組織必不可少。以前文明是地方的，現在是全世界的。國際接觸已經加多，而管理機關未能同時發展。所以結果構成國際的無政府。現在的世界，是相互倚賴的，想使世

界安穩，一定要有世界的組織。但是國家繼續想着自利，這個組織也就有無上的困難，這是最顯而易見的。那麼，除了智慧和平的理想，及人類團結的理想，在羣衆中，或至少在他們的領袖中佔優勢以外，沒有方法能阻止西方文明的國家間和階級間的戰爭。換言之，除了改變我們的風俗習慣以外，沒有別的方法。我們需要正當的社會組織完成我們的社會生活，使我們的社會生活有效能。社會組織與個人的性格和智慧不相牟，就不能救社會脫離災難。至於解決社會問題更不必說了。

單注意於社會生活的一方面，單注意於事實的一端，社會問題，也不能解決。以上數章，都是表明關於社會的片面見解，和片面運動的危險，與不當的理由。例如，優生學者以爲個人性質在社會生活上的重要，但是他們許多人單注意與性質有關的事實的一方面，就是遺傳的事實。經濟學者，

歷史學者，看見經濟事實的重要，但是他們有許多忘記宗教和道德理想是同等重要。宗教看見正常的宗教和倫理的觀念和理想，對於高等文明非常重要，但是他們以前大概都輕視產業制度和普通社會秩序對於人類生活的大影響。政治學者注意政府的社會的組織之重要，而時常完全忘記他種影響個人性質的要素。(70)

假使我們要社會生活真正進步，我們一定要屏棄這些片面的觀念和理想；因為他們對於我們的文明中他種價值的元素，都養成危險的消極態度。我們須用綜合的眼光觀察社會生活。人性和人類社會都是時常變動的。假使要支配人性和人類社會十分有效，一定要注意一切重要的元素。單是解決我們的經濟制度，政府，宗教，或衛生狀況，決不能解決社會生活的問題。一時專注意於一個問題，也不能有所成就，社會生活是統一的。所以我們要綜合社會運動和社會理論，才可以有衡平的社會進步。但是

第一要有綜合的見解，以爲發展社會的工具。社會哲學，定能指導一種高等意識的社會運動。假使社會事業和社會立法，不祇是解決社會問題的表面情形，一定要用科學方法去研究社會生活全體爲根據。

猝然的或革命的變動，也不能解決社會問題。這不過是一種推論，容易由社會生活中表面的或局部的變動之不當推出。假使「革命」當做猝然的社會變動解釋，那麼，歷史學和心理學都表明革命，對於改良個人，及國家的性質，沒有深遠的或經久的變動。欲求社會的進步，只可以先提高社會團體的智識，觀念，和價值。並且這個只能緩漸進行。試仔細研究歷史上驟然的社會變化，就可發見他們是有長久的準備。能即刻廢除的，只有不適的殘存組織。我們要改變羣衆的習慣，必要改變造成這個羣衆的個人的意見，價值，和習慣。這個一定要改變少年的心理態度。改變心理態度，就是支配習慣和理想的發展，就是由教育改變心理態度。

假使我們說『革命』就是被治階級用激烈手段掠奪治者階級所把持的權力，那麼，歷史就證明這個方法不適用於解決社會問題。就是在政治方面，也只有治者階級和其他團體絕對的不調和的時候，只有治者的權力純粹是殘存着阻礙進步的時候，革命才是變動的一種好方法。但是以此為社會改造或改良的普通方法，那就是絕對的不適當。不單是因為他不徹底，並且更因為他激起造成社會擾亂的勢力。甲階級激烈的掠奪乙階級的權力，想達到他的目的，而不發生血戰的很少。我們已經說過人的原始的動物本能，好容易為文明所支配，因此就放縱了。所以在高等文明，使用暴烈手段有所成就，而不敗壞他的目的的問題，就是關於『社會由革命而進化』的主義的爭論點。

從社會科學所能解決這個問題的程度看來，在社會裏使用武力，似乎是有顯然的限制的。在高等文明，使用暴力，是回到野蠻狀態的一個歷程。

暴力絕對破壞高尚的社會價值。高尚的社會價值，是文明歷程苦心經營造成的，人類漸漸用那些價值學著去規定他們的行爲。用暴烈手段就是完全回到武力的統治，武力就是野蠻時代的精華。武力能持久，結果就是完全破壞文明。因此在人類高等的聯合，使用暴力，雖然似乎是合理的，也一定要破壞他所求的目的。假使這個道理在國際上是真的，那麼，在國內個人間階級間的關係，更是十倍的真確了。用反對戰爭的言論，來反對國內戰爭，更爲有力。

有人可以說，「但是你自己說過，平常的改革失敗的時候，用革命改變社會是不能免的。那麼，你爲什麼又攻擊革命呢？」（71）

我的答案就是，革命不是社會變遷的常法。革命表示社會發展的常軌破壞社會制度與各階級和各個人的心理態度不是固執不變。就不會惹起革命。社會科學的職務就是去發明一個較好的方法，因爲革命改革社

會的病理的方法，極足破壞文明的高尙成績。在現代民主的社會裏，革命更不能得原諒。民主的政府是全體人民的意志，治者階級是人民的僕役。假使治者階級能够知道各階級的需要；假使那些在法律，工業，教育，宗教各界掌權的人，能先爲公衆謀利益；假使所有的階級都能互相有了解，有同情；就不必用革命爲社會進步的手段，就如同人類生長不必經過幼年疾病一樣。然而我們要注意，免除革命的責任特別是在社會上的治者階級。假使他們能保持批評，討論，思想和言論的自由；假使所有造成合理的公衆意見的手段，及選舉政府以便實行這些意見的方法，都能自由；那麼，無論在那個社會團體裏面，大概就沒有革命的危險。

所以我們不希望用革命，表面的機關，或片面的改良，去解決社會問題。我們希望用少年教育，改變社會中理想和社會的主觀環境，發展平衡的

社會進步的計畫，去解決社會問題。我們的問題，是要發展個人的更完滿的社會智慧、社會性質。所以這個問題，實際上就大半成爲社會指導和社會教育的問題。社會機關和社會「變化」可以幫助一點，不過假使他們沒有社會生活內部的和精神的變化，也是沒有用的，因爲社會生活就是個人對於個人的心理的態度。

現在大家承認個人性質——此中包括個人所有主動的本性、衝動、習慣、智慧、價值和理想——是社會問題的根本問題。但是現代許多社會思想家譏笑這個說法，以爲這就是等於承認社會問題（一面或全體）不能解決。他們說，「怎麼樣能支配多數人性質的發展？我們沒有試驗以前，就最好不要去試驗。」

我的答案是，科學已經證明個人性質的根源，多半是社會的產物，在他發展的時候，是可以支配的。科學的解釋證明個人性質有三個重要的根

源。我們要特別注意，以便去解決社會問題。這三個根源就是遺傳社會環境，和個人的教育。上文已經說過他們對於現在的社會問題的關係；我們重新述說一遍。

假使要兒童發展普通的性質和職能，他先要有常態的體質遺傳，開始正當的生活。他的環境雖然都很順利，他個人教育的機會雖然很好，但是假使他生下來就有殘缺的腦筋，他大概也會墮落到社會的卑下階級去，或者他至少要在社會裏妄行。遺傳是個人性質的一個根源，所以社會裏需要合理的優生運動。

無論如何，多數的人生下來都是常態的，不過他們的性質大半是由社會環境，和個人的教育支配。制度在一定範圍之內，能決定個人的性質，是

沒有疑義的。我們祇要注意我們的經濟制度的影響，就能明白。我們的性質，大半受我們的職業的影響；大多數的人職業是自由選擇的，也是不能不有的。一個人天資平常，或者受過中等以上的教育所處的經濟地位常常容易沒有職業，倚賴別人，甚至於作奸犯科，無所不爲。一個公平的經濟制度，人都能生活和工作，是發展常態的個人性質不可少的條件。換言之，不良的社會機關和組織，容易阻礙良好性質的發展和表現。

從社會的標準，理想，和價值的勢力看來，也可以證明社會環境在個人性質上的影響。個人的『主觀環境』(就中大部分就是『社會的成訓』)關於造就性質，有大勢力許多人竟認他是最重要的要素。有適當的『風俗習慣』或標準的『社會空氣』對於個人道德的常態發展，與化學的成分所組成的物質空氣，對於個人的物質的發展，至少是一樣的需要。即使他不能決定個人性質的適當發展，無論如何，他是發展適當的個人性質必

不可少的條件。況且他又是向幾方面往前發展的原動力。住在仇恨的，自利的，惡習的空氣裏的當然要吸收些這幾種性質。所以解決社會要博愛的，好意的，個人階級和國家間的相互服務的空氣。

從西方文明所流行的消極主義的影響看來，更可以知道『主觀環境』或『社會空氣』的勢力。假使掠奪的成訓，競爭者的吞併主義（以掠奪吞併為增進自己的最穩的手段），在西方各國沒有這樣的勢力，這次世界大戰，或者不會發生。再者，大家都知道自利的，放任的，和民約的社會理論，在立法上甚至於在親密的個人關係上例如家庭生活有深奧的影響。假使社會空氣中充滿了，社會義務，社會責任，和社會服務等理論，個人性質和社會生活，一定完全別有天地。無論如何，現在我們應該知道，無論個人或團體，用利己為社會生活的指導，希望用自利的平衡去解決社會問題，是沒有效果的。

因此我們斷言社會環境或組織，在個人性質的發展和表現上，有大影響，對於產業制度，社會上流行的主義，準則，和價值（總而言之就是一風俗習慣）的影響更為顯然。

個人教育與社會環境的影響，很難分別。前者是由家庭和學校的狹小的人為的環境所組成。個人教育對於個人的習慣，意見，和理想（全體性質）的組成，影響極大，應當分開研究。因為個人教育大概是支配遺傳和社會環境最容易的方法。假使一個人沒有受教育，或沒有受好教育，他雖然有常態的遺傳有普通好的社會環境大概也會成爲社會的危險分子。然而若是一個人能由個人教育得到適當的觀念和理想，他的社會環境雖然不是理想的，他或者是社會的救主。

現在說明支配遺傳，社會環境，和教育，怎樣會解決社會問題。我們用

社會問題上一個簡單的，但是深奧的方面（就是犯罪）來證明。科學的研究已經確實證明一部分的犯罪階級，是遺傳的殘疾，他們犯罪多是因為殘疾。還有一部分犯罪階級，好像是常態的人，但是他們受了其他社會環境的害。如產業制度，或惡劣的行爲標準（如飲酒的習慣），是他們墮落的主要原因。最末，還有一部分犯罪階級，是因為沒有家庭教育和學校教育，或腐敗的家庭教育和學校教育所致。我們不支配遺傳殘疾的要素，雖然有完全公平的產業組織，良好的社會空氣，也不能消滅犯罪的事情。所以另從他種情形觀察起來，其他要素亦皆如是。假使我們能適當支配遺傳，社會環境，和個人教育，除了少許偶然的犯罪以外，我們就能消滅社會中所有的犯罪。所以犯罪問題，不是不能解決的；解決他的方法，就表明解決社會問題所應取的方法。

我們拿社會問題中更複雜的方面（勞動問題）來說。表面上完全的社

會經濟組織，不能解決這個問題。因為假使個人仍舊缺乏好的裁判力和性質，強者剝削弱者的事，仍舊是有的。一個能幹的財政著作家(72)近來證明，如果勞動階級的智慧 and 性質，沒有相等的進步，無論他們的經濟情形如何進步，結果對於他們總沒有永久的利益。他們潛伏的社會效能，比他階級低，所以無論什麼時候，對於他們總是不利的；他們的社會地位早晚也就會因此低下。所以勞動階級的最大利益，社會上各階級的最大利益，都是增加他們個人分子的社會能力和效能；這個大半是適當教育的事業。假使勞動階級能够特別注意學校制度，少注意法律的 and 產業的制度，一定能使他們的社會地位和社會權利更有進步。

勞動問題，可以證明普通社會問題的複雜。一方面時常以為解決社會問題所需要的，只是較為公平的產業制度他方面，就說雇主和雇工的道德理想，就足以解決這個問題。但是我們仔細研究這個問題，要解決他，不

但關係教育制度的改革，並且關係全體社會的產業制度的，社會標準的與價值的根本改革，並且關係遺傳殘疾的管理。換言之，我們必須支配人生活的社會環境和教育制度，才能够支配個人性質的發展。所以勞動問題的解決，和一般社會問題一樣，要適當的支配各階級，雇主和雇工的性質的三個根源遺傳，社會環境，和個人教育，這並不是辦不到的。

假使支配個人的性質是社會問題的中心，我們要求那種的性質呢？社會學和心理學已經證明，假使個人要適當的與社會調和，他的性質至少要有兩個東西：第一，智慧勝過純粹的衝動或本能；第二，利他的衝動勝過利己的衝動。換言之，理性一定要克服盲目的衝動和情緒；利他主義一定要克服人類本性的自私趨勢；天賦給我們的人性在這兩點極薄弱；人性生成就是衝動的，容易變為不合理的；他的「願他衝動」(Other regarding impulses)

比「顧己衝動」(Self-regarding impulses)是弱些。假使我們要發展個人的強壯的社會性質，全體的社會制度，特別是個人教育，一定要激發人性的理性的，利他的方面，壓制純粹的本性和利己主義。

這不是像有些人說的：個人的顧己衝動和意見應該壓制，這不但是不能的，並且是不必的。這只是說強的顧己衝動，應該束縛，應該以利他衝動去支配他。只有如此，我們才能得到強的個性。再者，這也不是說利他主義，或人道的情感，就是社會生活的適當的指導。不智的利他主義在社會上的危險，與抽象的非人道的智慧是一樣的危險。智慧和利他主義必要協力合作，才可以產出完全社會化的性質。理性和利他主義在個人性質方面占優勢，從社會說來，就是科學，與人道主義的倫理和宗教在社會上占優勢。人道主義的宗教和倫理，沒有科學就是盲目的。但是科學沒有這種宗教和倫理，就缺乏原動力。

孔德想，假使理性和利他主義在個人性質上和社會生活上，能夠占優勢，社會問題就可解決。現代精神或者還要求另一種同樣需要的，就是效能。效能可以說是智慧和社會化的性質的產物。就公民的一般的效能而論，這或者是真的。不過有幾種效能如專門家的效能，若是純粹用智慧去支配本能，願他衝動去支配願己衝動，就不能產生出來。此外更須加上專門方面的專門訓練。專門家的職務，在我們的社會生活上，日形重要，所以許多方面的專門效能，關於解決社會問題，佔一大部分。然而從普通的社會的論點看來，還可以說個人的智慧和利他的性質，比專門的效能更為重要，因為人先是公民，然後才做某種職業的專門家或一分子。並且因為要產出造成良好公民的普通人性，一定不可過偏於專門。無論如何，假使世界能夠真用孔德的這幾種觀念，就可以減少現在許多困難。

俄國的大社會學家諾威柯 (Novikov) 解決社會問題的方法，就是「互

助主義』(Mutualism)。他說，人類交換服務，貨物，和犧牲，才能夠有共同生活。(73) 人類相互的服務到什麼程度，他們和諧而且相互有利的共同生活也就到那個程度。假使甲把所有的給乙，而得不到一點報酬，甲不久就會窮困，死亡。或者甲給乙的多於乙還甲的，這就不平等，甲也一定要類於窮困死亡。假使乙給甲的，與甲給乙的一樣，那麼就有完滿的相互服務。因為這種相互服務是公平的，所以關係是和諧的，並且彼此的結合能無限繼續。要有這種相互的服務平等，然後個人或團體的安穩調和，方能永久堅持。

然而，在人類歷史上，個人，階級，和國家，都幻想着他們掠奪或利用其他個人，階級，或國家就能得到好處；對於其他個人，階級，或國家取得東西，而不給與相等的報酬，或去找些相等的東西去還報。乙掠奪甲或者可以便宜了一時，然而他破壞了他們的共同幸福的基礎，他不能永遠得便宜。乙掠

奪甲，就是把可以與甲相互作用得來的長久利益，換了暫時的贏益。

這個很簡單的解釋，引我們到社會問題的中心，就是人與人的，團體與團體的關係的問題。假使沒有互相服務，和彼此有利也可以說是相互犧牲的觀念，就不能有鞏固的，和諧的人類共同生活。這就是真正文明的風俗習慣，與野蠻的掠奪的和剝削的習尚相反。然而大家都沒有得到這個團結利益的真理。就是在基督降生以後各世紀，因為人類野蠻的掠奪風俗沒有消滅，也還是有諾威柯所謂『掠奪幻想』(Spoliation illusion)以為他們能用別人的錢，以逍遙自存，或能犧牲別人以利自己。因為這個幻想，所以國家和階級去支配或利用人家的企圖。因為這個幻想所以又發生以怨報怨，以害醫害的錯誤觀念。

假使我們要想除去現在階級，國家，和種族間時常的爭鬪，我們一定先

要除去以前指導人類在社會上的不當的觀念。普通一定要承認這個真理：人類的共同生活，要有好意和相互服務，要認識他們的利益是團結的。上文說過，造成文明，形成個人的性質的是我們的習尚，我們的社會價值和準則。假使我們想要真的文明，一定先要排斥我們的野蠻習尚。我們脫離奴隸制度，固定的社會階級，和政治的專制，不過是在最近。但是我們仍舊有軍國主義，階級的剝削，國家的種族的利己主義；我們的事業，政治，甚至於個人關係，帶許多「掠奪」的彩色。假使不改變我們的習尚，而去空談根本的社會改造，那是無用的。假使我們把這些野蠻習尚變為人道的（基督文明的）習尚，我們對於各方面所需的改造，總覺得容易。但是假使我們不進行這種習尚的改變，就是政治和經濟改造的計畫，也要失敗。所以前面說過，經濟的公平，在利己本位的基礎上，不能成立。現在還是利己的標準支配我們的職業界。雇主雇工若被自利和階級權利所支配，就不會有

和諧的關係，去共同謀建設將來的幸福。我們第一要承認團體的權利，是在階級的權利之上。

但是怎麼樣能改變我們的習尚呢？從全人類歷史上看來，只有學習的程序能改變習尚。進步全是羣衆方面學習彼此更加和諧的一種歷程。戰爭時常改變習尚，這單是因為他給人類一個難教訓。然而在和平的時候，以羣衆的教育去改變習尚，那是最有效驗的。學校雖爲羣衆教育的中心和根本，但是我們不單是指學校而言，凡播布智識，型成意見，構成標準，發展有利於社會的習慣之組織都是羣衆教育。這是造成眞文明的習尚的歷程。

但是要辦這種羣衆的社會教育，要有許多訓練有素的社會領袖，纔能成功。所以解決社會問題，不得不仗着社會領袖的發見和訓練；並且這大

半是學校的事業。我們原來不想寫出一個詳細的社會改造的程序，我們不過在討論原理的時候，指出我們相信爲最緊要的方法罷了。但是我們在討論原理的末尾，應當再鄭重申明，社會進步，不是自動的，一定要有思想和努力；社會改造的歷程，若要持久，一定要由教育；所以教育是改造社會最重要的東西。建設將來的優等社會，和製造優等機器一樣，一定要有科學訓練的心智（這種心智知道社會的事實和勢力，計畫一個優等社會；這種優等社會，就會產出優等智慧和性質的個人）。

但是現在一個必要的先決問題，就是社會的一般覺悟。歐戰在西方文明或者可以激發這種社會的一般覺悟，因此引起研究社會的學者的大希望。不管戰爭的損失如何，他總使我們的觀念明晰，指示我們避免危險（就是比歐戰還大的危險）所必走的道路。所以我們一定要承認人類所得的

教訓，多由於災禍。假使我們不忘記這次所經過的危機，這就是一劑喚起最高尚的建設力量的興奮藥。可以說是新文明的誕生。亞里士多德有一個學理，說悲劇的目的，在乎瀟清人類的靈魂。所以大戰的悲劇，可以瀟清帶有野蠻性質的文明。也許可以幫助我們用人類的團結為基礎，用服務不用權勢為最後的準則去建設一個較好的新文明。

(70) 參看著者的心理學方面的社會學第十八章。

(71) 心理學方面的社會學一六三頁至一七二頁。

(72) 巴蒲森 (Babson) 的勞動界的將來 (The Future of the Working

Classes) 第一節。

(73) 參看他的人類結合的機關與限制 (Mechanism and Limits of Human Association) 美國社會學月刊翻譯第二十三卷，二八九頁至

三四九頁。